قوله يتحقق كل فرد منه بعد النح اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل لتحققها في اجزاء الزمان
بنفسه فيها وبها في الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد والذي يخبر عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي
الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه ما لم يتحقق حدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد

قوله هو العلم الكلي الذي النح **انت تعلم** انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج
العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه النح بل ايضا يصير قوله ولكن جميع افراده النح لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي للشارح
ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام
الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية او البعدية الذاتية

قوله مع موصوفه وهو العالم النح **اعلم** ان الموصوف بالعلم من قام به العلم وهو ليس الا العالم لا المعلوم بل المعلوم ما يتعلق
العلم به تعلقا وقوعيا كتعلق الفعل بما وقع عليه وهذا وان كان ظاهرا على من له ادنى مسكة لكن لما توهم بعض الناس انه يحتمل
ان يكون المراد بالموصوف المعلوم ايضا زاد قوله وهو العالم تنبيها على ان الموصوف بالعلم انما هو العالم لا المعلوم **فان قلت**
العلم صفة ذات اضافة فلها تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهي بالاعتبار الاول صفة للعالم وبالاعتبار الثاني للمعلوم
ولا امتناع في قيامها كالاضافيات بالمضافين **قلت** العلم وكذا سائر الصفات الاضافية لها تعلق بالفاعل بمعنى قيامها به وتعلق
بالمفعول بمعنى وقوعها عليه القيام نحو من الوجود بخلاف الوقوع فما قام به صفة يكون موصوفا بها الا ان الموصوف لا بد
وان يكون الصفة موجودة فيه وما تعلق به صفة تعلقا وقوعيا لا يكون موصوفا بها العدم وجودها فيه لذا لا يقال للمضروب مثلا
انه موصوف بالضرب بخلاف الضارب لو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمفعول موجودة فيه ايضا لزم قيام
عرض واحد باكثر من موضوع واحد وهو مستحيل كما بين في محله **فان قيل** بعض الاضافيات كالمماسة والمواخاة والمجاورة مثلا انما توجد في
شيئين لا في شيء واحد **قلنا** المماسة وكذا المجاورة والمواخاة مثلا انما توجد في المجموع لا في كل واحد واحد فالمماسة مثلا حالة في مجموع
المتماسين لا في كل منهما على حدة هذا وان كان مخالفا لما زعم الشارح من امتناع قيام الحال بغير المحل لكنه هو التحقيق كما يجيء انشاء الله تعالى ولو سلم
بعض الاضافيات قائمة بالشيئين فلا يصح ايضا ارادة المعلوم من الموصوف في قول الشارح يتحقق كل فرد منه النح والا لا يصح
قوله فيما بعد والعلم الحضوري اه اذ لا تغاير بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري عنده كما سيصرح **وقد يستدل** على ان المراد
بالموصوف هو العالم بانه لو كان المراد به المعلوم فلا يخلو اما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالذات عندهم اي الشيء من حيث
واما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي على الاول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه النح اذ الماهية من حيث هي
وان كانت مقدمة على الفرد في لحاظ العقل الا ان تحققها ليس مقدما على تحقق الفرد بل تحققها عين تحققه وعلى الثاني يلزم
ان لا يتحقق العلم الا بعد تحقق الشيء الخارجي مع ان الامر ليس كذلك **واعترض** عليه بانا نختار الشق الاول ونقول للشيء اي
وجودان احدهما تحققه وهو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهذا مرتبة العلم والثاني وجود ظلي مقدم عليه تقدما بالذات

وان هو الا العلم الحصولي الحادث والقديم بعيد مجامع مع كل شيء الحضوري فاقد للسلب الكلي والصحيح ان يراد بها البعدية الذاتية

وهذا مرتبة المعلوم فيجوز ان يراد بالموصوف المعلوم فيصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ بلا كلفة **ولا يخفى** ما فيه من الاختلال فيهما **اما اولا** فلانا نسلم ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به يكتنف بالعوارض الذهنية والعينية تصادفها ويترتب عليه الآثار الخارجية وهذا هو الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي ثم اذا لاحظه العقل مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية تصير مرئية من حيث هي هي وليس لها وجود الا بلحاظ العقل وهذا الوجود يسمى وجودا ظليا فالوجود الاول اصيلي انتهى والثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل متفرع على الاول كما صرح كثير من المحققين فلا معنى لكونه مقدما بالذات على النحو الاول من الوجود **واما ثانيا** فلانه لما كان الوجود في كل مرتبة مساوقا للتشخص فيه فالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان يكون تشخصها الذاتي للوجود بدون التشخص فلا يخلو اما ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذهن الموجودة فيه بالوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي او متغايرة اما على الاول تكون ذلك التشخص بعينه فلا معنى لتقدم احدهما بالذات على الآخر وتغايرهما بالاعتبارات بعد اتحاد المصداق لا يجدي في تقدم احدهما بالذات على الآخر شيئا واما على الثاني تكون تشخصها آخر وبطلانه لا يخفى اذ الحاصل في الذهن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير جهلا لكن العقل بضرب من التحليل يحللها الى الماهية والتشخص ومصداقهما واحد بحيث **وما قيل** ما ذكره المعترض انما يتم لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف **فلا تخفى** سخافته اذ لا يجوز تحقق كل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف ولو بعدية بالذات الا ان يكون بين مصداقهما تغاير ذاتي ولعل هذا هو عين غرض مجيب الاجابة وغير خاف على المتتبع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها قائمة به ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي هي معلوم فمصداق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما بالاعتبار وقد حقق الشارح ايضا هذا التحقيق كما سيجيء انشاء الله تعالى فلا يمكن ان يراد بالموصوف المعلوم سواء اريد بالبعدية البعدية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا بد لتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصداقهما متغايرا بالذات لا بمعنى التغاير الاعتباري لتحقق مصداق احدهما بعد تحقق مصداق الآخر ولو بعدية بالذات على انك ستعرف ان لا تغاير بين مصداقهما اصلا بناء على زعمهم لو انما التغاير بينهما بعد تحقق المصداق فكيف يكون احدهما مقدما على الآخر وسيجيء الكلام في تحقيق هذا المرام فيما بعد انشاء الله تعالى فانتظر

قوله وان هو الا العلم الحصولي الخ يعني ان العلم الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه اي عالمه تحققا اي حدوثا وان كان محلا جامعه بقاء ليس الا العلم الحصولي الحادث وذلك لما تقرر في مقره من ثبوت مرتبة العقل الهيولاني التي تكون النفس فيها خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استعدادها لها فثبوت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعدية بالزمان

وهي التي يمتنع بها وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات

قوله وهي التي يمتنع بها آه **اعلم** ان بعدية شيء عن شيء مقول على معان كما بين في محله منها التاخر بالمعلولية وهو عبارة
عن تاخر المعلول عن علته التامة المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع كتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومنها التاخر
بالطبع وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته الناقصة كتاخر المشروط عن الشرط وكتاخر الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين
ان التاخر بالمعلولية لا يمكن ان ينفك عن المتقدم بل يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم والتاخر بالطبع يمكن ان
ينفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون في الزمان معه وبين هذين المعنيين معنى مشترك وهو تاخر المحتاج عن المحتاج اليه
اذ المحتاج اليه ان استقل لتحصيل المحتاج فالمحتاج متاخر بالمعلولية وان لم يستقل فالمحتاج متاخر بالطبع وهذا المعنى المشترك
يسمى بعدية بالذات وقد يخص اسم البعدية بالذات بالتاخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي رح فسر البعدية بالذات بالمعنى الاعم الشامل للتاخر بالطبع ايضا اذ امتناع وجود البعد بدون القبل
اعم من ان يكون البعد ضروري التحقق مع القبل او ممكن التحقق معه ولعل السر فيه ان المقصود انه لو اريد البعدية
الذاتية يلزم كون المقسم مما شاملا للعلم الحصولي القديم ايضا وهذا انما يتاتى لو فسرت البعدية بالذات بما فسره المحشي
واما لو فسرت بالتاخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالحصولي القديم لا شموله له كما لا يخفى على المتامل

قوله كما تلوح من الاشارات آه وذلك لانه قال الشيخ في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا معا
في الزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له
الوجود وحصل اليه الحصول واما الآخر فليس متوسط هذا بينه وبين ذلك لا آخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه
وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت
يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى فقد سمى المعنى المشترك بعدية
بالذات وذلك لانه شامل لما بحركة اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علة تامة لحركة المفتاح واطلق
اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الآخر حيث قال وان كانا معا في الزمان **ثم اعلم** انه قال الامام الرازي معنى
كلام الشيخ ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجودها
واعترض عليه المحقق الطوسي بان هذا التفسير غير مطابق لالفاظ الكتاب ولعل وجهه ان وصول الحصول الى المتقدم
مشعر بان العلة يصل الحصول منها اليه كذا المرور عليه ميل على ما منه المرور والضمير في بينه لو رجع الى الوجود لكان معنى
كلام الشيخ ان المعلول لا يتوسط بين العلة والوجود في الوجود فيكون قوله في الوجود لفظا بلا معنى **وقال** المحقق الطوسي
معناه ان هذا التاخر انما يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر عن آخر يعني المتقدم ووجود المتقدم ليس عن المتاخر

اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة
امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم وهو الحصولي على اطلاقه

فلا يستحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس
يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر الا بعد المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المحقق في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان يكفيه ان يقول في ذلك اذا كان وجود هذا
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته ههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام
قوله اذ هذا المعنى آه لما كان قول الشارح تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف محتملا لوجهين الاول ان يحمل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشي مع ما به من تغيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد العلم الذي نحو الانكشاف مع طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن عالمه
تاخرا بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه صفة منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة مثلا فهو فرع لتحقق موصوفه بخلاف
العلم الحضوري اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى لكن نحو الانكشاف مع طريق
العلم فيه ليس ملزوما للبعدية والتاخر اصلا كما ستعرف حمل المحشي كلامه على الوجه الاول وحكم بعدم صحة الوجه الثاني معللا بان المقسم
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وهو خلاف مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال آه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب وانت تعلم انه وان لم يصح حمل كلام الشارح الا على ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما اما اولا فلان مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذ القدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقته فيكون العلم
القديم ايضا تصورا او تصديقا واما ثانيا فلان صور الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وارتسام
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون اذعانا للنسبة
اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افاده الاستاذ العلامة مد ظله واما ثالثا فلانه قد اتفق الحكماء على ان القضايا
الكلية صوادق كانت او كواذب تنطبع في النفس وتدركها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد لمدركاتها من خزانة
سوى الخيال والحافظة اللتين هما خزانتان للمحسوسات والمعاني الجزئية لطريان الذهول والنسيان عليها ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فلا بد من العقول لتخزنها
في العقول العالية المجردة المرتفعة عن افق الزمان والحاصل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس قد يستولي عليها الذهول
والنسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لامتناع حصول الصور المجردة في المادية

ولا يمكن ايضا ان تكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يرتسم فيه صور المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال ثم اثبت
ارتسام صور الصوادق والكواذب الكلية في المجردات العالية والعقول القادسة اذ الذهول والنسيان كما يطرآن على الصوادق
يطرآن على الكواذب والقول بارتسام صورها فيهما دون علمها اياها سفسطة ظاهرة البطلان فالعقول العالية تعلم
بما ارتسم فيها من الصوادق والكواذب اذ تسوية العلمين محال فنسبتها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب
الحفظ فقط على سبيل التخييل وذلك لبرائتها عن النقص والشرور التي هي من توابع المادة ونحوها هكذا حقق المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد واعترض عليه معاصره بانه لا اخفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو حصلت وارتسمت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق فيجب على
تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصدقا بها واجاب عنه المحقق الدواني بانه لا معنى للخزانة الا خزانة
المعلومات وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما لها والحافظة
خزانة لمدركات الوهم وليست بمدركة لها فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد
انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقا مدركة فممنوع بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظة وان اراد ان
هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال كذلك فهو في العلم التصديقي خاصة وليت شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما
خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لمدركاتهما والحاصل انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات
اذ انتقال تشخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
ومعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مما دل عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له فكيف
يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت ومن ههنا ظهر ان ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب معترضا على المحقق
الدواني بما محصله ان الحاصل في المدركة هي الكواذب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة في العقل الفعال بما هي
متصورة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق
الكواذب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواذب في العقل الفعال سخيف جدا لما عرفت انه لا يجب المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له في الحيثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم وان كان نحو تعلق العلم مختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه البعيد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين ان النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي
هي المراتب السابقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع واعلى من ذلك كله فان علم الانوار العقلية المفارقة التي
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق يعني انه الواقع الذي به يقاس الصدق لا المطابق للواقع الذي
هو الصادق المتحقق انتهى وذلك لان البداهة العقلية الغير المأووفة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ
عن حقائقها بانطباعها فيها ومن شأن سنخ حقائقها احتمال الصدق والكذب فكيف يظن انها متعالية عن الصدق ثم انه
قد اعترف هذا القائل في القبسات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققاً في حد نفسه لا باختراع من العقل وبان الصوادق
مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققاً في نفسه لا بتعمل احتمال
من العقل سواء كان تحققه لا بتعمل العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال
بما هي متحققة في حدود انفسها انتهى فلا مجال له لانكار اتصاف العقود الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بالصدق
لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القريحة المستقيمة قاضية بان صدق الصوادق
غير منوط بذهن ما عالياً كان او سافلاً وكيف يجوز تعليق صدق العقد القائل الباري سبحانه واجب وان شريكه ممتنع وان
العقول العالية ممكنة مثلاً بوجود العقول العالية لتقدم وجوبه سبحانه وامتناع شريكه وامكان تلك العقول على وجودها
لا سيما على القول بالحدوث الدهري كما ابدعه هذا القائل وادا ما رابعا فلما افاد بعض المحققين ثم ان القضايا معقولة
للمبادي العالية باتفاق الفلاسفة والا لزم الجهل والقضايا منها صوادق ومنها كواذب فاما ان يصدق المبادي
العالية بمطابقة القضايا الصوادق للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجهل المركب فقد استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق
فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثاً كان او قديماً فافهم ولا تزل فان المقام من مزال الاقدام

قوله وهو خلاف مقتضى كلامه الخ ان قرر كلامه فيما سيجيء ويمكن ان يقال الخ بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وله اختصاص بها
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطقي لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسباً ومكتسباً وبديهياً ونظرياً وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث كما هو الظاهر من فحواه فارادة البعدية الذاتية
خلاف مقتضى ذلك الكلام بلا ريب اذ على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثاً كان او قديماً والعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها ليس الا الحادث من الحصولي
لكن يرد عليه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احدهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض [illegible]
كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور للاشخاص فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة
بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد بعدم كون القدر المشترك
بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن قياما اصليا اي قياما هو مناط الانكشاف
بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصيتها وشخصها المكتنفة بالعوارض
الذهنية وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا
والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيهما فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
بينهما كذلك العلوم الحضورية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
في احدهما دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا كان
ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدهما كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ للانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى كما يصح اطلاق العلم الحصولي
على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح اطلاق العلم الحضوري
على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار الثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متحد معها ذاتا واعتبارا
واذا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتحد بهذا القيد لكونها
جزئية وهذا الايراد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتحد والذي جعل مقسما للتصور والتصديق كلي وهذا مما لا ريب فيه
فان اراد المعترض انه يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلق بها العلم الحضوري خارجة عن العلم المتحد الذي هو المقسم
للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزومه ممنوع اذ المحشي انما ادعى كون العلم المتحد الذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد انه يلزم ان يكون حقيقة
الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته هذا ليس بلازم اصلا وبالجملة هذا الايراد غير وارد
على كلام المحشي نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمناك في ما سبق فالصواب في تقرير كلام الشارح ان
يقال معنى قوله يتحقق كل فرد منه الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان و
هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه
عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس ملزوما للبعدية والتاخر اصلا والا يلزم البعدية في علم النفس بذاتها ح
يندفع الاشكال بالكلية لان معنى قوله والعلم الحضوري آه ان العلم الذي يكون بنفس حضور المعلوم عند العالم ليس

اما الاول فلاتفاقنا على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي بل ليس كذلك كما مر آنفا واما الثاني ف
لاتحادها بالحقيقة العلم والمعلوم في الحضوري ؞

جميع افراده متحققة بعد تحقق الموصوف اي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتاخر اصلا والا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في العلم
الحضوري ملزوما للبعدية والتاخر كما لا يخفى وقد يجاب بانه من المشهورات ان العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فهو علم بالنظر الى هذا المشهور ان العلم
الحضوري مطلقا خارج عن المقسم وفيه انه على هذا التقدير يكون قوله تحقق كل فرد منه لغوا بل كان يكفي ان يقول علم تحقق
بعد تحقق الموصوف اذ كل احد يعلم ان علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحته لا ينطبق على عبارة الشارح
قوله اما الاول الخ وحاصل الجواب الاول ان المراد بالفرد في قوله تحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس للعلم بالصورة العلمية فرد
نوعي وانما له افراد شخصية بخلاف الصورة العلمية اذ لها افراد نوعية كالتصور والتصديق واعترض على هذا الجواب بوجوه
منها ما قال المحشي وحاصله ان هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا وقد سبق انه ليس
بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر ومنها ما افاده جدي قدس سره انه يلغو على هذا قيد كل فرد
اذ ليس للعلم بالصورة العلمية فرد نوعي ومنها ان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا ريب انه عين المعلوم اذ العلم بها حضوري لكونه علما بالصفة من صفات النفس وعلمها بصفاتها
حضوري كما سيجيء ان شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه ذاتا واعتبارا كما صرح به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصورية يجب ان يكون تصورا والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب ان يكون تصديقا فاختلاف
افراد الصورة العلمية نوعا يستلزم لاختلاف علمها كذلك بل اختلاف افرادها نوعا عين اختلافه كذلك فالقول بانه
ليس للعلم بالصورة العلمية افراد نوعية غير صحيح على القول باتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ذاتا واعتبارا كما اختاره
فان قلت فرق ذلك العلم باعتبار ان الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور او تصديق والثاني
انه مبدأ الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيجيء ان شاء الله
ان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصورا او تصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا اذ الذاتيات محفوظة في جميع الاعتبارات فافهم ولا تزل
قوله واما الثاني آه حاصل الجواب الثاني ان المراد تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان تحقق كل فرد منه بالنظر الى
نفس ذاته بعد تحقق الموصوف ولا شك ان بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر الى كون المعلوم اعني الصورة
العلمية علما حصوليا لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق الموصوف

واورد على هذا الجواب بوجوه الاول ما قال المحشي وسيجي بيانه مع ما فيه ان شاء الله والثاني ما افاد سيد الحكماء
وسند العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا التقدير كل من قيد قوله والعلم الحضوري آه والثالث ما قال بعض
الفضلاء ليس في طبيعة الحصول اقتضاء للبعدية اصلا لانه اما عبارة عن الحصول في الذهن والحصول ليس الا حقيقة واحدة
وافراده افراد جعلية متحدة بالماهية فنفس طبيعة الحصول والوجود لا تقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
والا تحقق الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك اي تحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم الشي على نفسه او للشي
واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية لانها
لو اقتضت وهي العلوم الذي هو الشي من حيث هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص اعني الذهن فيلزم ان لا يتحقق شي في الخارج
وان يكون جميع الاشياء اعراضا واوصافا انضمامية مع ان بعضها اعراض وبعضها جواهر وبعضها اوصاف انتزاعية
وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالمفاسد سوى انحصار الموجودات في الذهن لازمة قطعا مع
ان الموصوف ايضا شي من الاشياء فلا بد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفا آخر وهكذا فيتسلسل هذا كلامه ونحن نقول هذا الكلام
مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولا فلانه ان اراد بقوله فنفس طبيعة الحصول آه ان الحصول الذي هو مرادف للوجود
لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والا يلزم تقدم الشي على نفسه او للشي واحد وجودات غير متناهية كما هو
ظاهر كلامه فنسلم ان طبيعة الحصول لا تقتضي ذلك والا يلزم ما الزم لكن العلم الحصولي على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
ليس عبارة عن الحصول مطلقا بل هو عبارة عن الحصول في الذهن ولا ريب انه يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف ولا يلزم استحالة اصلا وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن والوجود فيه لا تقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطة واما ثانيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير
مقتضية للبعدية سخيف جدا لانه لا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغني عنها وقد صرح
الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بان العرض نفس هيئته ووجوده محتاج الى المحل ولا يمكن وجوده الا بعد وجوده وتحققه فنفس
طبيعة الصورة لكونها طبيعة ناعتية عرضية تقتضي ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن واما قوله لانها
لو اقتضت الخ فلا وجه له اصلا لان اقتضاء الصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
بدون الحلول في المحل المستغني عنها فلا بد ان تتاخر عنه تاخرا ذاتيا او زمانيا ايضا ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل انما يلزم ان يقتضي الطبائع العرضية والحقائق الناعتية ذلك
وبالجملة كلام هذا القائل اخس من ان يلتفت اليه ولعل لكلامه وجها لا نحصله ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على هذا الجواب
من كون الحصول بنفس ذاته مقتضيا للتاخر والبعدية لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء لامر آخر هو الحصر مثلا مكابرة غير مسموعة فافهم

فكما ان مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مداخلة له فيه في علمها الحضوري فتامل

قوله فكما ان مداخلة الخ لعل وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو اقتضى
هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في الصورة العلمية اذ الحاضر والحاصل شيء واحد
بالذات وبالاعتبار كما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في العلم الحضوري مع ان وصف
الحضورية لا دخل له في اقتضاء البعدية اصلا لا في الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان يتحقق كل فرد من الحضوري بعد
تحقق الموصوف اذا لم يكن لهذا الوصف دخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضا
مدخل في اقتضائها فيها للاتحاد بين الوصفين فيقول المجيب ان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علما حصوليا غير مسلم وانت تعلم ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران
الاول كونها مبدأ للانكشاف بنفسها والثاني كونها مبدأ للانكشاف بغيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها باعتبار
الاول علما حضوريا وغير متاخر وبالاعتبار الثاني علما حصوليا ومتاخرا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
في الصورة العلمية مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم مداخلة وصف الحضورية في
اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها لتغاير الاعتبارين
وتخالف الجهتين وان كان غرض المحشي ان الصورة العلمية من جهة كونها علما حصوليا ايضا غير متاخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه
مناف لما صرح به في فواتح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون المحصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل
بنفس ذاته يقتضي ان يتاخر عما يحصل فيه وهذا اعتراف بمدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصداق
هذا الوصف نفس ذات الحاصل واما ثانيا فلان العلم الحصولي لا ريب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
وهو انه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف
وتحققه اذ المحتاج من حيث هو كذلك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحققه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متاخر عن الموصوف بنفس ذاته فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة العلمية متاخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها علما حصوليا اذ الحصول ملزوم للتاخر والبعدية
لا بجهة العرضية لعدم الفرق بين وجود الموصوف وتحققه ولا معنى لمداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
الا هذا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وقيل قوله فليتامل اشارة الى ما ذكرنا من وجود الاختلال في كلامه

قوله في الحاشية فيلزم التخصيص الخ ولا يلزم على تفسير المحشي أي مصداق المتجدد
حينئذ هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد

قوله ولا يلزم على تفسير المحشي الخ قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى ولا ما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المخصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة وهو غير شنيع ثم في لزوم التخصيص مرتين بالمعنى الذي توهم الشارح شناعة على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط كلام يعرف بالتامل الصادق

قال الشارح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتجدد بالحادث وجهين الاول ما بينه بقوله فيلزم التخصيص مرتين والثاني ما بينه بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفسر بحيث يتناول القيدين اعني الحصولي والحادث لئلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث اصلا لانه لو فسر المتجدد بالحصولي الحادث ايضا لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مناص عن لزوم التخصيص مرتين حين تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر بما فسره ويراد بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول يفوت المساواة بين الصفة والموصوف اللهم الا ان يوجه بما سيوجهه المحشي وستعرف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارته سخيف محض

قوله فيها واوصافها مساوية اي صادقة معها صدقا كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين عامة انهم قالوا
ان الاعم لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف من الاخص بخلافه

قوله اي صادقة الخ لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله الخ دال على ان المتحد وصاف الصفة
بحسب المفهوم والمصداق وهذا انما يتاتى لو اريد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية
اذ الصفة وهي قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور شاملة للتقديم الغير فلا بان يكون الموصوف الغير كك
خفي بحيث التساوي وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشي سابقا وجه كلامه بان المراد بالمساواة
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان الصدق الكلي من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوف جميعا ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدية الزمانية
اذ مصداق المتجدد هو الحصول الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما تعلق بكلام الشارح
من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجهه المحشي من ان المراد بالمساواة الصدق
الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا كلاهما مخالفان لما صرح به ائمة النحو انهم
حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعرفة اشد اختصاصا
بالتعريف والمعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساويا لها فمرادهم
بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهوميهما تساو او عموم وخصوص
مطلقا او من وجه وبالجملة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية ومن اشتراط
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال المحشي بكلا جانبيها فيان لتصريحاتهم ومخالفان لتنصيصاتهم
قوله زعم جماعة انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرطا ومعاندا
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصيته له
شرائط وموانع لا يعتبر في العام فلا يكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم شرائط
او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك ثم قال وبهذا يندفع ما اعترض
ورده من ان المشروط قد يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص
فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العا

والصفات الموضحة لابد لها من ان لاتكون ادون من موصوفاتها فى التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الخ
حيث لم يقل لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك فافهم

والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها او من عدم علمهما معها لكن يجوز ان لايكون لهما شرائط او يكون
لهما شرائط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم الاعم لكن هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يزعم
كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذهنى اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من دون امتنان منه
قوله والصفات الموضحة الخ انت تعلم ان مرادهم بقولهم صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال الحاصل
فى المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لايقتضى كون الصفة الموضحة مساوية للموصوف واعم منه مطلقا
بل يجوز ان يكون اخص او ادون من الموصوف وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلى والمفرد المحلى
والموصولات موصوفات عامة والصفات مقللة لافرادها واستعمالات الكتاب العزيز والاحاديث الشريفة النبوية
وكلام البلغاء دالة على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع ولو سلم ان الصفات
الموضحة لاتكون ادون من موصوفاتها فغاية مالزم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف وبهذا القدر لايتم
مطلوب المحشى اذ يجوز ان تكون اخص من وجه فلابد من ابطال هذا الاحتمال ولايجوز تفسير التقييد بالحادث مع انه غير جائز
كما صرح به الشارح فى الحاشية واعترض على المحشى بعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية مالزم كون الصفة
اخفى من الموصوف وهذا غير ضار فى التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح
الذى فى الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من المجموع صرح به بعض الثقات
قوله حيث لم يقل آه يعنى ان المصنف لم يقل لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر بل قال لايكفى فيه مجرد الحضور وانما
عدل عنه الى ذلك اشارة الى ان المدرك فى العلم الحصولى قد يكون حاضرا ولكن لايكفى هذا الحضور للانكشاف
ووجه الاشارة ان قوله لايكفى فيه مجرد الحضور سالبة فصدقها متصور على نحوين الاول بسلب المحمول عن الموضوع
والثانى بانتفاء الموضوع راسا وانت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لايكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن
فيه الحضور ولكن لايكفى كما بينه المحشى سابقا واما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق هذه القضية
بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فافهم ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد ان حضور
المعلوم عند العالم لايكفى فى العلم فهو باطل بداهة وان اريد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف فى
العلم فهو منقوض بالعلم الحضورى اذ حضور معلومه عند غير عالمه لايكفى فى العلم البتة واجيب بان المراد بالحضور
اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير آلاته وكفاية هذا الحضور الاعم فى الحصولى على نحوين
الاول كفاية الحضور عند العالم والثانى الكفاية عند الآلات والكفاية الاولى منتفية بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد الحضور عند الحاسة فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل المنفي بما هو ظاهر بعلم الواجب وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق

والكفاية الثانية منتفية مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا ريب ح في عدم انتقاضه بالحضوري اذ لا تصور فيه للحضور الاعم من ان يكون عند العالم او آلاته لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا

قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر الخ اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي قد يكون فيه حضور عند المدرك لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والانكشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للادراك قطعا مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر للممثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك بل بالنسبة الى الحاسة فقط وقوله فالمراد الخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة الى المدرك الا ان المراد ههنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاسة فلا يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك ولم يقل المراد الحضور عند الحاسة ليصح نفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاسة لزم عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى ولبعض الفضلاء ههنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاسة القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك والخيال مثلا فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما يرتسم صورها في الآلات مع ان العلم بها حصولي اذ العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بالعقل الذهن وهو يعم الحواس كلها وان كان المراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا عند المدرك اصلا والحق ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج سواء وجد عند الحاسة ولم يكن كافيا كما في الابصار مثلا او لم يوجد عندها او لم يوجد في الخارج اصلا واما العلم الحضوري فما يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضوري فيما سوى العلم المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكلا لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في الذهن قلت المراد بالموجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان لم يكن موجودا في الخارج حقيقة ولا ريب ان الصورة العلمية المتشخصة بالتشخص الذهني المكتنفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجود الخارجي فافهم وارتقب كلاما سنورده

قوله فمع كونه عدولا الخ اقول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيما ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
كالصورة العلمية بغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفي كفاية مجرد الحضور اذ الحضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعا عدم مطابقة
المثال الذي اورده الشارح في الشرح للممثل له صرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور
ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تعيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعم من ان
يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للممثل له ولا عدم صحة
تمثيل المنفي بعلم الواجب بجلاله اذ يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب جلاله باعتبار فرد وينطبق المثال على الممثل له باعتبار
فرد آخر ولا يحتاج الى ما تجشمه الشارح في الحاشية اصلا فما توهم المحشي من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه
مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك بداهة يأباه كلام الشارح في الحاشية

قوله ولا يجب لتحققه آه قد نقل ههنا حاشية وهي قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق
اي التكرار ونحوه باق باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع
انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال والجواب كلاهما عجيبان
اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلقه الشامل للحضور
عند الحاسة والحضور عند المدرك فيصح تمثيل المنفي باعتبار فرد ونفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد آخر اذ المطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه اصلا
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقدمة فما ذكره المورد كأنه تأييد للمطلوب لا ايراد عليه اما الجواب فظاهر انه
لا ينطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقق المطلق ولا يخفى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحققه عدم تحققه
في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم المحشي توجهه عليه والجواب غير
منطبق على الايراد بل السائل في واد والمجيب في واد نعم لو قرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقق جميع
افراده لكان السؤال متوجها على المطلوب لكان الجواب منطبقا على السؤال هذا والله اعلم بحقيقة الحال

قوله حتى يتوجه آه لما عمم الشارح الحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور
عند المدرك امكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور ههنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعد
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه مطلق الغيبة اعم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلمية مغايرا لعلم النفس بذاتها

وارادة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه

حصوليا لتحقق مطلق الغيبوبة مع ان علم النفس بذاتها وصفاتها لا يكون بحصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم
فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه بل المراد بالغائب
ثمه الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تعميم
الحضور ههنا الا تخصيص الغائب ثمه بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا تعميمه حتى يحتاج الى العذر
وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجه من الاساس اذ لا لزوم
بين تعميم الحضور وتعميم الغيبة اصلا حتى يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه فلا احتياج الى الجواب
عن الايراد الذي لا ورود له اصلا بل كان له ان يقول لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تخصيص الغائب ثمه بقرينة المقابلة فلا يتوهم عموم
قوله وارادة الغائب آه لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون
عند المدرك او عند الحاسة وانه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا
امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا
بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحشي بما محصله ان القول بكون مناط العلم الحصولي على الغيبوبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم
المخالفة وهو انه لو انتفى الغيبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حضوريا
فيلزم ان يكون العلم الابصاري مثلا علما حضوريا لان المبصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما وهو خلف
قال الشارح فالابصار مثلا الخ لتفصيل المقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الاشراقيين
سيجي بيانه ان شاء الله والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد
انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين وتاديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة المبصر
للباصرة يورث استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تفصيلا والانطباع في الجليدية لا يكفي في الابصار
والا لرئي شي واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى الملتقى العصبتين المجوفتين
ومنه الى الحس المشترك والمراد بتادي الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها في الجليدية معد لفيضانها
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنتقل من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض والضرورة قاضية بان انتقال العرض من موضوع الى موضوع محال واستدلوا على ما ذهبوا اليه
من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا مفرطا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكلما تزايد
الصغر تزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم ينمحي بحيث لا يرى وليس ذلك الا لان الاقرب ينطبع في جزء اعظم من الجليدية
والابعد في جزء اصغر منه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطين الخارجين عن البصر الواصلين

على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي ابعد مما فرض كانت الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي ح اصغر من الاول كما يشهد به التخييل الصحيح فيحصل صورة المرئي
في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتمحي الزاوية وتبطل الرؤية والحاصل ان صورة المرئي
تنطبع في جزء الجليدية تحيط به زاوية مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا ريب ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو عند
الرياضيين سيجي تفصيله ان شاء الله فينبغي ان يرى كما هو سواء كانت الزاوية ضيقة او واسعة واعترض عليه بوجوه منها انه لم
لا يجوز ان يكون سبب تفاوت المرئي بحسب ابعاده امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائلين
بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ومنها انه يجوز عندكم انطباع
شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان للابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها المدركاتها بخروج شيء منها واتصالها بالمحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء
عنه الى المبصر بل بان تاتيها صورة المبصر واعترض عليه بانه تمثيل بلا جامع الثالث ان الانسان اذا انظر الى قرص الشمس
مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة مثلا ثم غمض عينه
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واورد عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتخييل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التخييل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التخييل وقد يرد عليه ورود ظاهرا ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب لا كذلك في صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التخييل انما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤية ما
غلب لعين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه استدل
على ابطال هذا المذهب بوجوه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم لتوقفه
على ادراك المحكوم عليه الثاني لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما رئينا

من حيث هو واجيب عنه بان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست الى
الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة بل المبصر هو الموجود
في الخارج الثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والسماء مثلا مع كبره وتشخصه منطبعا في الحاسة ام
لا وعلى الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلماتهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول الهوية
الشخصية مع المقدار والوضع المعين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم بنفسه حاصلا فلا يصير منكشفا واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما محصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلا ولا يلزم انطباع الكبير
في الصغير مع حصول صورة الجبل والسماء مثلا لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة مثلا او الكل وفي القوة المدركة
الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء والجبل مثلا
وذلك لا يغير المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وفي تحقيق
سخافة هذا الكلام اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بقدر الجسم الذي هو كذلك او مادة
مادة له فلا ريب انها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير والتكثر يلزم ان يجتمع مقداران في مادة واحدة
ولا يزيد الحجم واما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالشخص عندهم
واما ثانيا فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا ريب في تقدرها بتقدر محلها بالعرض فيلزم
انطباع الكبير في الصغير وذلك محال واما ثالثا فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلا وهذه الهوية متقدرة
بتقدر خاص فاذا كان الحاصل منه اصغر منه مقدارا لم تكن الهوية المخصوصة حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فمما يقضي به العجب لان الكلام
في صورة الهوية الشخصية ولا ريب ان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المعترض في المحاكمات بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية
لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة معينة صغيرة او
كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغر او الكبر فقد لزم ما الزم
ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض له في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلا مجردا عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في تعقل هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم تكثر التشخص مع اتحاد الوجود وان قيل انه لا يحصل التشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي
يقال فلا يحصل المعلوم بنفسه فلا يصير منكشفا واجيب عنه بانه لا استحالة في ان يتشخص المتشخص بالتشخص الخارجي
في الوجود الذهني انه يتشخص في كل ظرف انما يأبى الاشتراك في ذلك الظرف لا في ظرف آخر فالتشخص الخارجي

التشخص الخارج فقط والتشخص الذهني تشخص بحسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا فهو ليس
واحدا بالعدد وقد نص عليه الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من ثالثة الهيات الشفاء فتجويز ان يحصل التشخص الخارجي بعينه
في الذهن مما لاريب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو التشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني ايضا والا لم يكن التشخص الخارجي بما هو كذلك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون التشخص
الخارجي من الجوهر حين حصوله في الذهن قيامه قائما بنفسه لان التشخص الخارجي والوجود الخارجي متساوقان
والوجود الخارجي للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الموجود الذهني تشخصا بالتشخص الخارجي يلزم ان يكون
الموجود الذهني من حيث هو كذلك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه ايضا يلزم ان يكون لشيء واحد تشخصان وايضا
التشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي الشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني
ان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل والا فلا يكون تشخصا فتأمل الثالث مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من العين على هيأة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جمع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم يمتد الى المبصر متفرقة فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
لم يدركه ولذا يخفى على البصر المسام التي في نهاية الدقة في سطوح المبصرات فذهب جمع الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه وتخيل بحركته
هيأة مخروط واستدل على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع اولا بان الانسان اذا رأى في المرآة وجهه فاما ان يكون
لانطباع صورة من الوجه في المرآة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما توهمه اصحاب الانطباع
واما ان يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر لصقالتها الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة
لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعها بزوال شيء آخر الا ترى ان الحائط اذا خضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه لزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولم ينتقل بانتقال الرائي من مكان الى مكان آخر لكن نرى صورة الشجرة مثلا
في الماء او المرآة تنتقل من مكانها في الماء او المرآة بحسب انتقالنا فتعين الثاني وهو المطلوب واعترض عليه بان الانطباع
وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا اليس يجب القطع ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل
فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك
المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى الوجه
والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وثانيا ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى نهارا لا ليلا
وليس ذلك الا لان الاجهر يتحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ شعاع بصره

لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس قوة وصفاء ثانيها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه
اشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج واجيب عن
الوجهين بانهما لا يدلان على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا وهذا غير منكر او في آلات
الابصار اجسام مضيئة تخللها او غلظها تمنع الابصار ويستدل على ابطاله بوجوه الاول ان الشعاع ان كان
عرضا يمتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا على صغرها بل من عين العصفور مثلا جسم يخرق الافلاك
الى كرة الثوابت الثاني ان حركة الشعاع لا يمكن ان يكون طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محله ان لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر وقد يجاب بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما وايضا يجوز ان يكون حركة ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بحسب الشهرة دون اليقين ورد بان ارتكاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة الثالث انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى الاقرب
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وهذا باطل قطعا فانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت
الرابع انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايصالها الشعاع الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجريد عن هذه الوجوه بان المراد
بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين استعد لان تفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون في شكل الشعاع
قاعدة مخروط راسه عند مركز الناظر لكن هو احدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها مجازا
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه
هذا تاويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاده الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفائض على سطح المرئي
ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج راسه عند مركز البصر فاما ان يحدث
على سطح المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف راء الف شعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطة ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلة عين راء شعاع ولا يحدث بمقابلة عين آخر شعاع اصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة وتحقيق الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج بل هما جوهران او عرضان ولعلك علمت مما ذكرنا ان مذهب اصحاب
الانطباع واصحاب الشعاع كلاهما باطلان اما مذهب الاشراقيين فسياتي الكلام فيه في الدرس الآتي ان شاء الله

قال الشارح كما ذهب اليه صاحب الاشراق الخ اقول قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل بمقابلة
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون
انطباع وخروج شعاع والمشهور فيما بين المتاخرين في تقرير مذهبه ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر فيصير بذلك آلة للابصار واعترض عليه بوجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين فلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان ان اتصل لو كان بكليته
نورا ونارا لم يتصور احالته لما في عشرة فراسخ من الهواء ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقف الابصار
على احالة المشف المتوسط على حالة تعين البصر على الادراك فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الا
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها للبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على معلول شخصي واحد وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان تكون كل منها علة مستقلة فانها ما كان سابقا على سواه من تلك الامور
سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع
اذ عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام لا يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا منها فعند اجتماع العيون
نختار ان تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة الثم
اذا نظر شخص الى مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتاخر فيلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ولزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات الآن في ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه نظر
اما اولا فلانه يجيء ان شاء الله ان علة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد واحد من العلل الناقصة ولا مجموع
اعدامها واشتراط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل واحد منها واما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء اذ لو فرض اجتماع الف

قوله فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولى لا حضورى والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ
لا بد فى الحضورى من الحضور عند المدرك وفى الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد
كما سيأتى والآلات مادية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بوسط الآلات كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الافق

عيون على سوية مرئى معا فلا يخلو اما ان يحصل تلك الحالة للشعاع المتوسط منها وبين المرئى بالمجموع او بكل واحد واحد
على الاول يلزم ان يبطل تلك الحالة دفعة اذا فرضنا غماض عين من تلك العيون لبطلان علته وهو المجموع كما هو كذلك فيلزم
بطلان رؤية سائر العيون معه وهذا صريح البطلان وعلى الثانى لا يكون علتها المستقلة مجموع العيون بل كل واحد واحد منها فافهم

قوله اى العلم الحاصل عند الابصار آه قال فى الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة
وهى ليست بعالمة كما قال المحشى فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان الابصار
سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم السبب واريد به المسبب والقرينة على هذا المجاز ما ذكره المحشى بقوله فائدة هذا التفسير

قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل باضافة اشراقية بين الباصرة والمرئى بها ينكشف المبصر
عند النفس انكشافا حضوريا اورد عليه بوجوه الاول ان الحضور الذى يوجب الانكشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم
وحضور المبصر ليس الا عند الحاسة وهى ليست بعالمة فالحضور عندها لا يكون كافيا للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل عند الابصار
حضوريا كيف ولو كان كذلك لزم كون الآلات الجسدانية عالمة مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد عندهم كما تقرر
فى مقره والى هذا اشار الشارح فى الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور المبصر الخ قال بعض المحققين قدس سره هذا الاشكال بعينه
لازم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان بحصول صورة المبصر فى القوة الباصرة وهى ليست
بمدركة اتفاقا فقد حصل الصورة فى غير المدرك فلا يكفى هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات الجسدانية عالمة
دون النفس لان العالم ما قام به العلم والعلم انما قام بالحاسة فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا الكلام مع كونه فى نهاية التحقيق لا يخلو
عن مناقشة كما لا يخفى على المتامل واجاب عنه المحشى بان المبصر حاضر عند النفس لكن بواسطة الآلات الحواس فهذا القدر
يكفى للانكشاف الحضورى ولا حاجة فى العلم الحضورى الى حضور المعلوم عند ذات العالم وفيه انه ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا
عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليها بانا والمبصر ليس حاضرا عنده وانما الحضور للمبصر عند الآلة وهى ليست بمدركة
اتفاقا فكيف يكفى هذا الحضور للانكشاف لانه حضور عند غير المدرك الثانى ما قال بعض المحققين قدس سره ان حضور المبصر فى بعض الاحيان
غير كاف فى الابصار والانكشان ما لم تقبل المقابلة فلا بد من امر زائد هو العلم وهذا الزائد اما حصول شئ او اضافة الى المبصر
وعلى كل تقدير فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضورى وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان الحكماء كلهم اتفقوا على ان
للابصار شروطا يمتنع الابصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئى للرائى او كونه فى حكم المتقابل كما فى رؤية الوجه
فى المرآة ومنها عدم الحجاب بين الرائى والمرئى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع وقد صح

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وبالجملة الابصار بدون المقابلة ممتنع عند الجميع وليس مذهب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كاف في الابصار بل مذهبه ان وجود المبصر في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كاف في الانكشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور ليس منشأ الانكشاف ولا دخل فيه حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شأن الحضوري فالايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر في الخارج للانكشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبني على عدم الرجوع الى كلامه اما ثانيا فلانا نقول لا نم ان وجود المبصر في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى المبصر فلا يلزم منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما حضوريا وهذا اللازم ملتزم وثالثا ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه **اقول** هذا الايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المبصر فاللازم ملتزم واجاب المورد لنفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير انطباع في الة وانتقاش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه قوله فلا يتغير علم المبصرات آه مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرايا موجودة في عالم المثال والعلم المتعلق بها ابصاري وذلك لانه ذهب في باب اصل الرؤية الى ان المرئي بعينه هو الشخص الخارجي وفي رؤية الشئ بالمرآة الى ان المرئي هو الصور المثالية الموجودة في عالم المثال كما صرح به صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست الا الصور المتخيلة او المرئية في المرايا والعلم المتعلق بالصور المتخيلة تخيل وبالصور المرئية في المرايا ابصار واما كون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس مطابقا لمصرحاته بل مخالف لتصريحاته فتامل ولا تخبط

قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للانكشاف الحضوري مع ان توهم صاحب الاشراق كفايته لم **قوله** اي ينبغي آه دفع لما عسى ان يتوهم ويقال قول الشارح ينبغي ان يكون الخ لا دخل له لانه لا يدل على تخصيص المقسم بالحصول الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطق لا يبحث الا عن المعرف والحجة من حيث الايصال الى مجهول تصوري او تصديقي فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في فواتح كتب المنطق ما له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليستحسن جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره قوله اذ من العلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب والسلب

واختصاص بها بهذا لا يستلزم ان يكون المقسم هو الحصولي الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصولي الذي هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالانقسام الى البداهة والنظرية والمداخلة في الكسب والاكتساب والاختصاص بها كما انه ثابت للحصولي الحادث ثابت لمطلق الحصولي ايضا فمطلق الحصولي ايضا مدخل في الاكتسابات واختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وجه الدفع ان المراد بمداخلة المقسم في الاكتسابات واختصاصه بها ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات ومن الظاهر ان الكاسب والمكتسب والبديهي والنظري اولا وبالذات ليس الا العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي فانما يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا في ضمن الحصولي الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بها للحصولي الحادث بالذات ولمطلق الحصولي بالعرض بمعنى ان بعض افراده تتصف بها ولهذا لا يصح تقسيمه اليهما الا بعد التخصيص بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها حقيقة وبالذات ولا مدخل فيها ولا اختصاص بها كذلك الا للحصولي الحادث فالمقسم للتصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي الحادث فان قلت البداهة والنظرية من صفات المعلوم عند الشارح كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا قلت البداهة والنظرية وان كانتا من صفات المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده ذاتا كما تحقق فيصح القول بكون العلم ايضا كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاص مورد القسمة بالاكتسابات التصورية والتصديقية ومداخلته فيها بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات في حيز المنع بل في حيز البطلان كما عرفت واختصاصه بها ومداخلته فيها بمعنى مداخلة بعض افراده فيها واختصاصه بها مسلم لكنه غير مفيد للمطلوب كما لا يخفى

قوله ليستحسن آه وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى المجهول التصوري او التصديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات فالعلم الذي لا دخل له في الاكتسابات بمعزل عن غرضه وغايته فلا يليق ان يجعل مورد القسمة في اثناء الاحتياج الى المنطق فتدبر

قوله اذ من العلوم آه فيندفع لما قيل ان مطلق المنافاة بين البداهة والنظرية مسلم واما المنافاة باحد الوجوه الاربعة التي حصروا التقابل فيها فغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البداهة في ان البداهة والنظرية متقابلان تقابلا اصطلاحيا الصدق معنى التقابل المصطلح على تقابلهما وهو انهما لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة

اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معاً عن شيء كما نص عليه شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما
اي الايجاب والسلب كاذباً فقط لاستحالة اجتماعهما على الصدق والكذب معاً انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه
المثابة ضرورة ارتفاعهما عن العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم وعن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم فتعين التضاد على تقدير
وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة وشرط الاول امكان التوارد بين جانبيهما على محل الآخر

قوله اما الاول فظاهر آه وذلك لان المتضايفين يكونان متلازمين بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر والبداهة والنظرية ليستا كذلك
قوله فلعدم جواز آه لانه لا يخلو موجود عنهما لكونهما في قوة النقيضين عند وجود الموضوع +
قوله حيث قال آه اقول انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقاً والآخر كاذباً مخصوص
بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتصف بهما النسبة الحاكية اما الايجاب
والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا
الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد محال وايضاً قال في الشفاء من التقابل الايجاب والسلب معنى الايجاب وجود اي معنى كان اي كان
باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده
لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل وهو الايجاب والسلب
مطلقاً سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس الا
في الايجاب والسلب المركبين اذ الايجاب والسلب البسيطان لا صدق فيهما ولا كذب فان قلت اذا نسب الايجاب
والسلب المفردان الى موضوع واحد يكون احدهما صادقاً والآخر كاذباً بالضرورة قلت عند انتسابهما الى موضوع واحد
يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدولة فيجوز ان يكذبا عند عدم الموضوع بخلاف الايجاب والسلب
المركبين فان احدهما صادق والآخر كاذب ولا يكذبان معاً نعم كان له ان يكتفي على قوله فلعدم جواز ارتفاعهما عن شيء
اذ ارتفاع الايجاب والسلب مطلقاً عن شيء اي موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شيء محال بالبداهة الغير المكذوبة
قوله والبداهة والنظرية آه لان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
التقابل بين البداهة والنظرية بالايجاب والسلب لزم ان يكون ارتفاعهما عن شيء محالاً مع ان الاعيان
الخارجية وكذا كنه الباري جل شانه لا يتصف بالبداهة ولا بالنظرية وايضاً على تقدير كونهما صفتين للمعلوم لا يكون
العلم متصفاً بهما وعلى تقدير كونهما صفتين للعلم لا يكون المعلوم متصفاً بهما فعلم ان التقابل بين البداهة والنظرية
ليس بالايجاب والسلب فمن جوز ان يكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فقد اتى بما لا يعبأ به
قوله فتعين التضاد آه هذا بحسب اصطلاح الفلاسفة الاولى فان الشيخ ذكر ان الاطلاقين فيما على المتقابلين اللذين لا يكون احدهما سلباً للآخر

ومن شروطه الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي
هو مجموع الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشهد به الضرورة فاتصافهما بالبداهة ايضا غير متصور
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع وانما تعتبر على
المطلق اى على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا مسلم وتصوره هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري
والقديم وعدمهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه بحسب الاصطلاح ما طبيعيا بل استعمال الضمني في غير ما تقبل في الفلسفة كما صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء
قوله فاتصافهما بالبداهة الخ يعني ان الحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ايضا لان
ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلحا للاتصاف
بالملكة لم يصلحا للاتصاف بالعدم ايضا وبالجملة اتصافهما بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
قوله ويتجه عليه يمكن تقرير هذا الايراد بحيث يبين الاول ما قرره المحشي والثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم والملكة صلوح موضوع
العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او نوعه او بجنسه قريبا كان الجنس او بعيدا واذا كان كذلك
فالكسبية وان لم يتصف بها الحضوري والحصولي القديم بخصوصه لكن جنسه هو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظر فيكون لهما
من الصلوح كان لاتصافهما بها واجاب عنه بهذا التقرير بعض المحققين مطابقا لما قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف ولو كان كافيا لصح اتصاف الحجر
بالسكون الارادي نظرا الى صلوح جنسه هو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمي للاتصاف بالوجودي
سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات له بالعرض لتحقق النوع فيه او لجنسه بالذات له بالعرض لتحقق
الجنس فيه وشيء من الحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصهما بالذات ولا لنوعهما او جنسهما كذلك
لان التوقف على النظر من العوارض اللاحقة بالعلم الحصولي الحادث وانما يعرض مطلق الحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاجل اتصاف العلم الحصولي الحادث وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي ايضا واما الجواب الذي
اشار اليه المحشي بالترك والقول بعرضيته آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو اجيب به عن التقرير الذي قرره المحشي فيرد عليه ورودا ظاهرا ما اورده بقوله لا يخلو عن
مقابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع مجرد ابداء الاحتمال بل لا بد من اقامة الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو اجيب به عن التقرير الذي قررنا فهو ايضا لا يخلو عن صعوبة الا ان يعتنى الى الكلام مبني
على مسلمات المتكلمين وهم لا يسلمون كون العلم عرضا عاما بل يصرحون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر وعدمها بعدمها وفيه ما فيه فتامل فانه
من نمط امواج التعليق قوله يطلق على معنيين اي في شائع الاستعمال الا انه قد يطلق على تفتيش النفس ما ثرها بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه ايراد آخر اورده المحشي من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم
والملكة ويكون البداهة ملكة والنظرية عدمها بناء على ان يفسر البداهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم
امكان حصوله بدونه مع يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبداهة اذ اللازم ح ليس الا صلوح محل النظرية
للاتصاف بالبداهة لا ملكة حتى لا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة وفيه وهن ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما
هو المشهور فيما بينهم يوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
اثباتا للضرورة لما تقرر ان نفي النفي يرجع الى الاثبات ولعل المحشي الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم ههنا كلام من
وجوه منها ان المراد بامكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا يابى كل
من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على
تقدير اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبداهة اذ البداهة لا تابى من ان يتعقب النظرية اياها وترد على موضوعها
وان كان الموضوع بخصوص ذاته آبيا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان القدم والحدوث من لوازم
الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى الموضوع
بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع
ولعل التحقيق ما قيل ان معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
ان لا يوجب انتفاء شئ منهما بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر
ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي انتفاء
تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر
الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا
من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه
فلا يمكن توارد البداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
تقابل التضاد وهذا سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الا تقابل العدم
والملكة فيبطل ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين ومنها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث وان العلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما
دلالته على ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث فكلا فلا يثبت بايراد هذا الدليل ما هو مطمح نظر الشارح والمحشي

كما هو مذهب من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف انهم اتفقوا على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة
ثم اختلفوا في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البداهة والنظرية من صفات العلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فتوارد البداهة والنظرية على موضوع واحد واتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اصلا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب والتضايف لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة والتضاد ايضا على هذا المذهب نعم لك ان تجوز على هذا التقدير اتصاف العلم الحضوري القديم بالبداهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبداهة والنظرية ان يتعلق بشيء يتوقف مطلق حصوله على النظر او لا يتوقف حصوله المطلق عليه لا اشكال في انه كما يمكن اتصاف العلم الحضوري الحادث بهما بهذا المعنى كذلك يمكن اتصاف العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة طاب ثراه

قوله كما هو مذهب من يقول الخ اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتاثرها بها من مقولة الانفعال لكنه ليس بشيء اذ مقولة الانفعال عبارة عن التاثر التجددي اي قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ في طبيعيات الشفاء وانتقاش الصورة في النفس وتاثرها بها ليس من هذا الباب ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول والتاثر بين مطلق الاتصاف بشيء وبين الاتصاف على سبيل التدريج كذا قال الاستاذ العلامة في بعض حواشيه

قوله مبنى الخلاف الخ اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان والانقسام الى التصور والتصديق والمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه اي شيء هو فذهب الجمهور الى ان ما هذا شانه هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الاكثرون الى ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية مغايرة لها بحسب التشخص فالحاصل في الذهن والموجود في الخارج متحدان بالذات والماهية متغايران بالتشخص وذهب بعضهم الى ان الحاصل في الذهن شبح الشيء ومثاله المغاير له بالماهية والتشخص استدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول ان الشبح يكون مباينا لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل للقائل ان يقول الشبح وان كان مباينا لذي الشبح لكن له علاقة معه وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الاشياء

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية الاولى علم انه الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه وانما قال انه ظن توهم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول ؛

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجيء ذكر نبذ منها ان شاء الله تعالى في ان مسألة الوجود الذهني على تقدير تمامها تا ثبته بان الحاصل في الذهن نفس الشيء اذ الحكم من الشبح لا يتعدى الى ذي الشبح المغاير له بالماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعترافهم ايضا كما في علم الشيء بالوجه فكما يتعدى الحكم من الوجه الى ذي الوجه المغاير له بالماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشبح الى ذي الشبح المغاير له بالماهية ايضا وسيجيء الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله تعالى وذهب بعض الافاضل كالكاتبي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهذا ايضا باطل بالوجوه التي ستاتي ان شاء الله تعالى مع ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والحصول معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون منشأ للانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالمنشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ

قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقرر في مقره فكيف يصح ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل امر مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضا لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت آنفا

قوله كما جمع العلامة القوشجي آه هذا التنظير ليس في محله اذ العلامة القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل فيه وليس بقائم به وهو المعلوم والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن اي المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المذهبين اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشبح اذ الشبح عبارة عن الشيء الماخوذ من ذي الصورة المغاير له بالماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من ذي الصورة بل هي امر آخر وراء ذلك الشيء الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولا بالشبح والمثال حتى يكون مذهب العلامة القوشجي جمعا بين المذهبين وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يبطل به هذا التوهم باتم تفصيل ؛

قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة والا لم تكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف ومصداق العالمية عند العلامة الشيرازي كما يظهر من كلامه في درة التاج

فهو العلم حقيقة وعليه هو اكون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانكشاف ومن مقولة الانفعال والضرورة
تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال
لا توصف بالمطابقة ولا شئ مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي
الى قولنا لا شئ من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصول الا بالمعنى المصدري مصطلحا دون ما به الانكشاف
وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضور والحصول بالمعنى المصدري على الحالة الحاصل بمعنى ما به الانكشاف .

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورد القسمة وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين ولعل هذا ما اشار اليه المحشي بقوله وفيه
قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة وستعرف جوابا آخر لا لطائل
قوله وعليه هو آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الا الوجود الانطباعي للصورة كما سيصرح به الشارح والوجود من الامور
العامة ليست داخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسائط عقلية فلا جنس لها ولا هي اجناس لشئ اذ لا افراد لها سوى الحصص
وهي بالقياس الى حصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم داخلا
تحت مقولة من المقولات اصلا وبهذا يظهر وجه آخر لابطال كون العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فتذكر قوله والضرورة تشهد آه بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنقيح الحقائق وان كان عسيرا لكن كون حقيقة وحدة
لعله من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا المقام تفصيل وتحقيق ستطلع عليه ان شاء الله
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ماخوذ من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شان العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان اريد بهما الانكشاف الواقعي للمعلوم
وعدمه فمسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيحققه الشارح فان قلت دلائل الوجود الذهني
لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا
قوله الا بالمعنى المصدري آه وذلك لان المعنى المصدري لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهو مغاير لحصول الصورة

فلا يتوهم ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم الخ قال في الحاشية دفع لما توهم المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشي في التوجيه فسيظهر سخافته باحتراز قوله فافهم قال في الحاشية فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا وتبيانه ان المعاني المصدرية انتزاعية والانتزاعيات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها نحوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انتزاعها والثاني تحققها في الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يعقل كونها بهذا النحو من التحقق والوجود مقدما على المنشأ اذ هذا النحو من تحققها ووجودها ليس مغايرا لتحقق المنشأ ووجوده والتقدم والتأخر انما يتصور بين امرين متغايرين في الواقع واما النحو الثاني من وجودها فهو متأخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ

قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير الخ حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ووجه اللزوم ان الحصول عبارة عن الوجود الذهني والوجود معنى مصدري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا فرد لها سوى الحصص وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن الحصول يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل فيعترض عليه بان هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور ههنا واما على الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنه التصديق يلزم اتحادهما بالذات اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم بالصورة الحاصلة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق اصلا واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين اصلا والحاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادهما نوعا الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

اقول الخ المقصود منه ابطال راي بعض الافاضل بالكلية وكلية راي العلامة

كما ينطق به كلامه فيما بعد ان الامر الانتزاعي لا حقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا افراد له عنده سوى الحصص
فيكون من الحال الادراكية ايضا لكونها انتزاعية تمام حقيقة افرادها ولا يكون لها افراد سوى الحصص المتحققة بالنوع فيلزم ما لزم
قوله المقصود الخ قيل التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضا نوعان متباينان فليس له اثر في كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح
وان كان المراد لزومه بينهما بالمعنى الثاني فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم وكونه خلاف التحقيق ممنوع
يجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا انه يكون تقسيم الصورة اليهما بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين وتقسيم حصول الصورة اليهما بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وبهذا التوجيه يندفع الاشكال
عن العلامة اذ المتباينان بالنوع التصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان لحصول الصورة فيصح كل واحد من قولي التباين النوعي بين التصور والتصديق واتحاد الافراد
الحصصية مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا سبيل الى تصحيح القول الاول على مذهبه انتهى ونحن
نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القدماء والمتاخرين في ان التصور والتصديق
نوعان متباينان او متحدان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط مبنيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
التصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدين ذاتا مختلفين متعلقا فقط على
راي من فسره بحصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتاخرين القائلين بكون التصور والتصديق متحدين
نوعا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بتباين التصور
والتصديق بحسب الحقيقة فسروا العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق المبين ومن ثمه بالجملة ان الاختلاف
الواقع في ان التصور والتصديق هل هما نوعان متباينان او متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب التعلق فقط
لا تعلق له بالاختلاف الواقع في تفسير العلم فيهما بل هذا اختلاف بين القدماء والمتاخرين براسه فالقول بان التحقيق
عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضا كذلك فليس له اثر في كتبهم
ليس بشيء اذ ليس لما ذكره هذا القائل اثر في كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند القدماء
ومتحدان ذاتا مختلفان متعلقا عند المتاخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر انه لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القدماء فتفسير العلم

بحصول الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذا بطل كلية راي العلامة قطعا كما لا يخفى
قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا [illegible]
غني عن مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان وقد يستدل عليه تارة بان لوازم التصور والتصديق مختلفة
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفي القول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود او تخلص
عن التحكم اذ لزوم عموم التعلق لماهية التصور وخصوص التعلق لماهية التصديق لعله نبئ عن تجشم الابانة وما قيل
ان اللوازم معلولة للملزومات وفي اختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه
وهن ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات كما تقرر في مقره وغاية ما لزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ الغرض اثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى وههنا اشكال من وجهين الاول ما قال الفاضل الجونفوري
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة عن المعلوم ماخوذا مع
تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا وايضا التشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع التشخص بل مع عوارض اخر ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور المتعلق بالنسبة نوع والتصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الظاهر ان الشك والوهم والتخييل ايضا انواع متخالفة باي معنى اخذ من
تلك المعاني [illegible] فلا وجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع تخالفها ويقال انها اصناف او يسلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لاشتراكها في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخبط ومنشأ هذا الخبط فهم كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي تحته انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقضية او بكنه التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونهما نوعين متباينين
والقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وبان الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقيهما ليس بشئ اما الاول فلان تصريحاتهم تقتضي ان يكون العلم مطلقا
متحدا مع المعلوم واما الثاني فلما جوزنا انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في نحو آخر

قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق والا لخالفت الحقائق طبيعتها الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ مد الله ظله قد صرحت الاقوال في شأنها بعضها يدل على التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض وانا اقول ان خلافه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص بناء على ما قال الفرد المطلق ذاتي لزيد مثلا ولكن لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لم يكن التصور نوعا مباينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لم يكن مباينا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباينا لما هو فرد له واما الفرق بان الاتحاد الماهية الكلية للتصديق انما بالوجود العرضية ولا التصديقات المعينة فعلمها حضوري بالجملة ان تعلق التصور بكنه التصديق فلا يخفى ان المدعي الى ان التصديق ماهية حكائية فمضايقة في تعلق التصور بذاتها والمنع مكابرة ومع هذا التقدير يكفي في لزوم الاشكال ثم ما قيل محصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين ففيه ان المنافاة بينهما ثم اذ نقيض الاتصال بعد وجود اتصال آخر فثم تنافي بينهما سلم لكنه لا يستلزم تنافي الشرطيتين الا عند استلزام المقدم المحال النقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتأمل

قوله فيكون فردا الخ قال قدس سره المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده فماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجواهر ووجود الاعراض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف بل نقول ان في وجود الواجب تقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لا ماهية لها وقال بعض حمل الوجود على الوجودات ليس بمتساو بان يكون وجود الواجب في كونه موجودا اقدم واعلى من وجود الممكن بل صدق الوجود على الموجودات مختلف قوة وضعفا والوان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الحقائق ولا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف

قوله افراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله والحقيقة انه افراد الوجود الخ قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لما تقدم لكن الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على دليلين الاول قوله ان حصول الصورة الخ والثاني قوله افراده افراد حصصية

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسيرهم الحصص بالطبيعة المأخوذة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل على ان المغايرة على التغاير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود المصدري منحصرة في الحصص وان حقيقته ليس الا الحاصل في الذهن حين الانتزاع فانه لا يصدق مواطاة الا على حصصه كما هو راي الشارح واضرابه فكون الوجود نوعا حقيقيا مسلم لانه لا يكون للوجود حينئذ الا نفس الاضافة والتوصيف لانه لولاهما والاضافة تحصيلية للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولو جوز ان تكون له افراد غير الحصص اي نكر فاثبات نوعية الوجود المصدري في غاية الاشكال لو يجوز ان يكون مفهومه الحاصل في الذهن عرضيا لما تكون تلك الافراد وكذا ذاتيا مجهولة كما في سائر الحقائق الماصلة وبالجملة لا يتم الدليل الذي اورده الشارح لابطال كون العلم عبارة عن حصول الصورة الا اذا لم يكن للوجود المصدري فرد غير الحصة اذ نوعيته بالنسبة الى الحصص ظاهرة واما لو كان له افراد غير الحصص الى نوعيته بالنسبة اليها في حيز الخفاء فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة الخ مستقلا على دليلين لا يخلو عن سماجة
قوله كما يقولون اه قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكلي نوع لحصصه في نفس الامر اذ حصته ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شئ لما يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان لم ترد انه نوع في نفس الامر بل تريد انه لو تحقق ذلك المعتبر لكان الانسان نوعا له فان فردية الحصة للكلي انما تكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر واعترض عليه المحقق الدواني بان نفي وجود الحصص في نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من توجيه حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحصص تصريح بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا مما يرفع الامان عن احكامهم لانه يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الحصص للامور الاعتبارية الانتزاعية كالاضافات وغيرها كالكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى ان الامكان اذا عرف بانه صفة محوجة الى السبب كان رسالة واذا عرف بسلب الضرورة كان صدا له مع ان الامكان المغير من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعقب عليه معاصره بانه ان اراد بقوله الحصص ليست موضوعات آه انها ليست موضوعات في القضية الموجبة الحقيقية او الفرضية كقولك

مكان النقيضين مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وثبت بما اوانما تصير موضوعات
ت القضية الموجبة الفعلية الصادقة فهو تم اقول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق ههنا
في المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصة ليست فيها آه ان الحصة اختراعية صرفة
اعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
فلا يخفى انه سفسطة اذ حصة الوجود مثلا امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
حقيقة الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
فلا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المنتزع في مرتبة الحكاية الا بمنشئها فلها وجود وتحقق في
نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها متحقق فيه غاية الامر انها لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية
بخصوص اللحاظ الذهني فانا نقول بانه لا حظ لها من الوجود في نفس الامر حقيقة وان اراد ان الحصة ليست
موجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه ففي
الوجود بهذا المعنى لا يجديه فيما هو بصدده ولا يصح ان يكون معنى قولهم كل مفهوم فرع بالنسبة الى حصة انه نوع لها
في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
المحقق من كون الحصص موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة ووجوب وجود الموضوع في القضية التي
هي صادقة في غاية التحقيق وذلك لان الحصص امور انتزاعية والانتزاعيات لها نحوان من التحقق والوجود
الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجود متمايز عن وجود المنشأ
ان انتزاعها صحيح مثلا عن منشئه فلا ريب انها توجد في خصوص اللحاظ الذهني بوجود متمايز عن وجود المنشأ فاذا
قلنا ان قلنا وجود زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعا للقضية الموجبة
الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن اجلى من ان يخفى على اللبيب
قوله لانه مصحح بجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزأ من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة
الى الحصة اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعة جزء حقيقتها الحصة لدخول التقييد فيها لا تمام حقيقتها وما يحتاج
من الحصة مغاير للكل ولا يكون محمولا عليه اصلا وما قيل انه على تقدير كون التقييد جزأ كانت الافراد والحصة
متغايرة بالذات كلها متحدة بالنوع لان التغاير بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
مأخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعة
الواحدة المتفقة هي فيها ولا نعني بالاتحاد النوعي الا هذا فهذيان من قبيل هذيانات المجانين

فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية
غير مستلزمة لامتناع الاتحاد بين التركيبية المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي حمل الموجب عليه ولا ان لها

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا التغاير بالذات لا الاتحاد
النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير خفي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد اسقاط آه فعجيب جدا
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد اسقاط الخصوصيات الماخوذة في ذواتها
ان ماهيته لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتحققة هي فيها بل يلزم ان لا يبقى التخالف النوعي بين كل مندرجين تحت
جنس عال كما لا يخفى وغاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد توخذ مبهمة بالقياس الى الحصص
فتكون محمولة عليها وقد توخذ بشرط لا شيء فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء
قوله فتفريع التغاير الاعتباري الخ هذا الكلام من استاذ المحشي مبني على عدم رجوعه الى شرح السلم للاستاذ
وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشي في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة
فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في اللحاظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت مضافة الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا
كانت الطبيعة حصة فالاضافة انما هي في اللحاظ والحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
الحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد
اذا اخذت مع قيد ما آه والى آخر قال كانت حصة ولم يقل كان الماخوذ حصة كما قال في تفسير الفرد
كان الماخوذ فردا والى آخر قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على ان التقييد الماخوذ في الحصة
ليس بملحوظ بجزئيتها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في الحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما كما سيجي نقله
من المحشي بل كلام استاذ استاذ المحشي ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف ما شاء
وخلاف المتبادر من عبارته بعيد عن الفطرة فقد استبان ان تفريع التغاير الاعتباري في كلام شارح السلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشي تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم
قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصله انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا
لها او جزءا خارجيا لا سبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا ذهنيا فلابد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لابد من حمل الكل على الاجزاء اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل ومع بعضها ذهنا وخارجا مع ان الامر ليس كك

وایضا علی تقدیر عدم الدخول لا یظہر مینہا بین الشخص علی رای المتاخرین فرق اللہم الا ان یتکلف نہایۃ التکلف
فیقال ان الدخول فی المفہوم والعنوان دون المقصود والمعنون کما ان النسبۃ داخلۃ فی مفہوم القضیۃ دون حقیقتہا
وکما ان التشخص داخل فی عنوان الشخص دون المعنون الفرق بینہا وبین الشخص ایضا باعتبار العنوان کما فی نوعیۃ
المہملۃ القدمائیۃ والطبیعیۃ فارتفع الاضطراب استقام التفریع ہذا ماظہر لی الآن لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا القول
عبدالعلی ان کلام الاستاذ منتقرالی توضیح وتنقیح فلابد لکن اتی بہما فاستمع

اذ التقیید من مقولۃ الاضافۃ والطبیعۃ قد تکون من مقولۃ الجوہر وقد تکون من غیرہا والاتحاد بین المقولتین المتباینتین
محال عندہم وایضا لوکان التقیید جزء ذہنیا یصیر بمنزلۃ الفصل مقوما للحصۃ مقسما للطبیعۃ فیکون الطبیعۃ جنسا
اذ التقییدات مختلفۃ لکونہا نسبا مختلفۃ باختلاف المنتسبین ثم یکون الطبیعۃ مع کل تقیید حصۃ فالطبیعۃ تکون
مشترکۃ بین تلک الحصص المختلفۃ بالماہیات ولاسبیل الی الثانی ایضا اذ یلزم علی ہذا التقدیر ان
لا تکون الطبیعۃ محمولۃ علی الحصۃ اذ کون الطبیعۃ جزء خارجیا یستلزم کون الجزء الآخر ایضا خارجیا اذ لا احتمال لکون احد
الجزئین خارجیا والآخر ذہنیا کما سیجی تحقیقہ وہذا ینافی کون الطبیعۃ نوعا لان النوعیۃ توجب
الاتحاد والحمل وقد یجاب عنہ بان الحصۃ تطلق علی معنیین الاول الطبیعۃ الماخوذۃ مع القید بان یکون
التقیید داخلا فیہ والقید خارجا عنہ والثانی ما لا یکون التقیید داخلا فیہ ایضا وہذا مرادف للشخص والمراد
بالحصۃ فی قولہم کل کلی نوع حقیقی بالنسبۃ الی حصصہ ہو ہذا المعنی الثانی وانت تعلم ان ہذا لا یصلح توجیہا
لکلامہم لانہم صرحوا بان لا فرد للمعانی المصدریۃ الانتزاعیۃ سوی الحصص الاعتباریۃ وان المعانی المصدریۃ
بالنسبۃ الی تلک الحصص انواع حقیقیۃ وایضا لوکان مرادہم بقولہم کل کلی بالنسبۃ الی حصصہ نوع حقیقی
ما ذکرہ المجیب لکان کل کلی بالنسبۃ الی اشخاصہ افرادہ نوعا حقیقیا ایضا وہذا مع صراحۃ بطلانہ خلاف تصریحاتہم
قولہ وایضا علی تقدیر عدم آہ من لا یظہر لہ الفرق بین الحصۃ والشخص علی رای المتاخرین علی تقدیر عدم
دخول التقیید فی المعنون فلیتہم وجدانہ فان الشخص عبارۃ عن الکلی المتخصص المتشخص فی الواقع من غیر
اعتبار المعتبر وملاحظۃ الملاحظ اما الحصۃ فہی عبارۃ عن الکلی المتخصص بلحاظ العقل واعتبارہ بان یعتبر العقل الکلی
متخصصا بالتقیید ولا یکون ہذا التخصیص الا باعتبار العقل وملاحظتہ وہذا ہو المعنی بدخول التقیید فی اللحاظ دون الملحوظ فتامل
قولہ اللہم الا ان یتکلف آہ فان الظاہر من عبارۃ القوم فی تفسیر الحصۃ حیث فسروہا بالطبیعۃ
الماخوذۃ مع القید بان یکون التقیید داخلا فیہ والقید خارجا عنہ دخول التقیید فی
معنون الحصۃ فالقول بکون التقیید داخلا فی عنوان الحصۃ فقط دون المعنون تکلف
غایۃ التکلف بالنظر الی کلامہم فافہم

قوله لامتناع الاتحاد لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيره
قوله الحمل الموجب بالنسخ اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجبه كونها نوعا لها قوله لا ثالث لهما
لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينها
والخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان التقييد الخ قيل ان الحصة لا تكون الا للمعاني الانتزاعية وتلك الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة
لان المندرج تحت المقولات انما هي الماهيات المتأصلة لا الاعتباريات الانتزاعيات فلا يلزم ما لزم ولا يخفى ما فيه
اما اولا فلان قوله ان الحصة لا تكون الخ ممنوع بل الحصة كما تكون للمعاني الانتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتأصلة ايضا
لان الحصة تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كانت الطبيعة انتزاعية او
غير انتزاعية والتعميم قد اخذ الطبيعة في المقسم اعم من ان يكون انتزاعية او غير انتزاعية ولو لم تكن الحصة الا للمعاني
الانتزاعية فلا وجه لصحة الكلية القائلة كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصصه واما ثانيا فلان كون الانتزاعيات مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الانتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرهما وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه امرا انتزاعيا كما صرح به الشارح والصواب ان يقال
ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت اعرفها والكلام ههنا
في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيما نحن فيه على تقدير كون التقييد
جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين بل لا استحالة في ان كان كون التقييد جزءا ذهنيا مع عدم لزوم هذه الاستحالة غير صحيح
قوله لان الجزئية الذهنية الخ قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء فاتحاد الجنس بالفصل ليس الا انه
شيء كان يتضمن الجنس بالقوة لا يلتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الآخر في المركب فانما
هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم له او عارض فيكون الاشياء التي فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان تكون
الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب او
بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الذي
لا تقوم بالفعل بالذي تقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام
كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر بالتواطؤ ومنها
اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون

فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط

فذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود فمثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
هو الخط والسطح والعمق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط او السطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط
او نفس السطح وذلك مع ذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون ذا [illegible]
فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته كذا
سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احد هذه لكن الذهن يخلق له حيث
يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضفها على انه معنى خارج لاحق لشيء
القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي عنت ههنا وان كان
كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذا صار
محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس يغيره بل يحصله
وتحققه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله لكونه نصا في
ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها مع الكل جعلا وتقررا ووجودا بخلاف الاجزاء الخارجية وهذا اصل ينفعك في كثير [illegible]

قوله فاحتمال ذهنية احدهما الخ قيل ان خارجية احد الاجزاء لا يستلزم خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها لا يستلزم
ذهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل
والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا والخارجية عدمه كذلك فعلى هذا يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل
وبعضها خارجية غير متحدة معه ولا استحالة فيه هذا وان لم يصرح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو معنى كلامهم اذ كل واحد
من الطبيعة والتشخص جزء للشخص عند القدماء مع ان الاول جزء ذهني والآخر جزء خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من
حمله على ما ذكر من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد وكان التشخص محمولا
عليه كما لا يخفى وح فالتقييد بجزء خارجي لمعنون الحصة والكلي جزء ذهني له كما في تشخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خال عن المحصول والتحصيل اما اولا فانك قد عرفت آنفا من
كلام الشيخ في الشفاء ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد لكن العقل
بضرب من التحليل يحلله الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يعتبر شيئ بعين شئ ويتحد معه
يكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو بعينه كل واحد منها وبعينه المركب ليس الا فالقول بان
الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا مخالف لتصريحاتهم
ومناف لتنصيصاتهم فضلا عن ان يكون هو بعين مرامهم واما ثانيا فلانه ان كان المراد بكون الجزئية
الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الاخر ان الجزئية الذهنية لا تستلزم
الاتحاد مع الاجزاء الاخر اصلا فلا يخفى انه سفسطة اذ الجزء الذهني لما اتحد مع الكل اتحد مع الاجزاء الاخر
ايضا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر استقلالا فعلى تقدير
تسليمه غير نافع لمقصوده واما ثالثا فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما المركب
الذهني وهو عبارة عما لا يكون اجزاؤه متمايزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارجي
وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدا مع بعض
ولا مع الكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والا اعتباريا
وليت شعري ان المركب الذي احد جزئيه ذهني والآخر خارجي داخل في اي قسم من قسميه ولعل هذا
قسم آخر من المركب برزخ بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار
واما رابعا فلان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب
خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف
ما تقرر عندهم واما خامسا فلان قوله اذ كل واحد من الطبيعة والتشخص آه ليس بشيء اذ من يقول ان الطبيعة
والتشخص جزآن للشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف
في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزآن من الشخص كما ان الجنس
امر مبهم في العقل يحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيئ منها الا بانضمام الفصل وهما متحدان جعلا ووجودا في الخارج
ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيئ منها الا بالتشخص المنضم اليها
وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيئان احدهما الماهية
الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد

قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية
وعكسها في الشخصية آه اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم قال المحشي
في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة متعينة بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد ياخذه معها بان يكون كل من التقييد
والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل فهذا الكلام
نص على كون الطبيعة والتشخص جزئين ومتغايرين من الشخص عند من يقول بكونهما جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله
ولا يمكن اصلاح هذا الكلام آه ليس بشيء اذ يمكن اصلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص
اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة ويحصل امر واحد هو ذلك الامر بعينه
وبعينه الشخص مثل ما قالوا بعينه في تاليف النوع من الجنس والفصل وح لا يلزم ان لا يكون الانسان نوعا بالنسبة الى زيد مثلا لانحطاط
قوله لا يقال يمكن الفرق آه وانت خبير بان الفرق بين الحصة والشخص بهذا النحو غير صحيح اصلا لا عند القائلين بوجود
الطبائع في الاعيان ولا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحته عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم
عبارة عن الكلي المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذلك داخلا فيه والقيد
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في لحاظ العقل بعد الانتزاع
او من الامور المتحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص واما عدم صحته عند منكري وجودها في الخارج
فلان الطبيعة الماخوذة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بموجودة الا في لحاظ الذهن واعتباره
قوله فانه مشروط باتحاد المقسم لا يخفى عليك ان اتحاد مقسم الشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي
الطبعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيه مقسم الشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا اتفاقا مع كونه خلاف المتبادر من العبارة
فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله
قوله قال المحشي في بعض تعليقاته الخ هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح
الا على مذهب من ينفي وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة الكلية
موجودة في الاعيان اما بانضمام التشخص كما هو مذهب الشيخ واتباعه واما بنفسها بلا انضمام تشخص وعروض عارض
كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هي هي مابه الاشتراك وما به الامتياز والتشخص ليس امرا زائدا

قوله على راي المتاخرين اي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد هو المعنون

عارضا لاستضمامه اليها ولا انتزاعا عنها بل الماهية بنفسها تتكثر وتتعين في انحاء الوجودات وبالجملة ليس وجود الكلي الطبيعي على هذا التقدير موقوفا على اعتبار العقل وانتزاعه عن الشخص الموجود في الخارج وماخذه من حيث هو مع قطع النظر عن التشخص فينقسم التشخص والحصة ليس من شيء اذ ينقسم التشخص ليس الا الماهية الموجودة في الاعيان فالتقسيم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية انتزاعية وقد تكون ماهية حقيقية موجودة في الخارج اما بانضمام التشخص او بلا انضمام شيء وعروض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مجمل جدا لانه بيان لمعنى الاتحاد بين الكلي الطبيعي والشخص عند مثبتي وجود الكلي الطبيعي في الخارج مع انه يبطل الفرق بين القول بوجوده في الخارج وبين القول بنفي وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي ذكره الشارح مما يعترف به نافوه ايضا

قوله اي بعضهم اه قال في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وانتفى على تقديره اه فدفعه بان المراد من المتاخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الحصة دون عنونها لا يصح الحكم بعدم تمايز الفرق بينها وبين التشخص على راي المتاخرين مطلقا او بعضهم كصاحب المواقف وغيره قائلون بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية اليقرر الايراد الذي ذكره المحشي غير وارد عليه بل يرد على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من قبل استاذه قوله يقتفون اثر المتقدمين اه اعلم ان التشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدري الانتزاعي اي نفس التميز والتعين وهذا امر عدمي ليس بموجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشا انتزاعه اي ما يتميز به الشيء ويصيره غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عدميا انتزاعيا اذ لو كان كذلك فلا بد له من منشا يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا فلا بد له من منشا اخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشا ايضا امرا انتزاعيا يجري الكلام في منشئه وينتهي بالاخرة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللحظ عن الاعتبار العقلي والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشا لتلك الانتزاعيات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار هو المسمى بالتشخص وقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واعترض عليه الشارح في حواشي شرح المواقف بوجوه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والتشخص تركيبا حقيقيا فيجب ان يكون هذان الجزءان خارجيان اذ الجزء الذهني يحذا الجزء الخارجي

ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين يحذو انهما الجنس والفصل الثاني
ان التشخص لو كان جزءا عقليا للشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو مشخص بذاته وبين التشخص الذي ليس مشخصا بذاته الثالث انه يلزم
على هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
وانت تعلم ان الاعتراض الاول مبني على تلازم التركيبين والقائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول
بذلك فالايراد غير وارد عليه اصلا واما الاعتراض الثاني ففي غاية السقوط اذ قد عرفت في تقرير هذا المذهب
ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بمشخصة متحدة مع المتشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
مبهمة بالقياس الى الاشخاص فينضم اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لابهامها
ويصير النوع بانضمامه محصلا ويحصل امر واحد فذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص لا يقول ان ههنا شخصين احدهما
متشخص بالذات والآخر متشخص بالعرض هما صارا متحدين بالذات حتى يرد عليه ما قال فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد
واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملتزم عند القائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لانه يقول ان الحاصل
في الذهن جزء التشخص الذي تشخص في الذهن تشخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم ح يكون جزءا من العلم
وقد يورد على هذا المذهب دلائل ابطال الاتحاد بين الاثنين فتامل وذهب بعضهم الى ان التشخص عارض للماهية
منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروضة للتشخص تصير بعروض التشخصات
الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيء ان الماهية لا بشرط شيء والتشخص
اي الماهية المعروضة للتشخص وهذا المذهب باطل اما اولا فلانه لما كان التشخص عارضا للماهية في نفس الامر
منضما اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعروض على
مرتبة العارض ضروري فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتا او لا لا سبيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
في تلك المرتبة ذاتا تكون لا شيئا صرفا فلا معنى لتقدمها على العارض لا لعروض العوارض لها وعلى الاول لا بد
ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ ما لا تميز له ليس له ذات وح لا احتياج في امتيازه الى هذا التشخص
العارض فلا يكون ما فرض انه به الامتياز ما به الامتياز فلم يبق ما فرض تشخصا تشخصا اذ التشخص عبارة عما به الامتياز
والتحقيق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عارضا للماهية منضما اليها فلا بد
ان يكون قائما بها وحالا فيها اذ العروض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الحال
فرع لتعين المحل فالحقيقة التي هي معروض التشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض التشخص لو قبلية
بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى ما به الامتياز والتعين واما ثالثا فلانه قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فاذا صارت افراد حقيقية
من الحقائق مجعولة بجعول كثيرة فاما ان يكون اثر كل جعل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعروض عارض
فيكون نفس الماهية بلا عروض عارض وزيادة شيء متشخصة بتشخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
لعروض التشخصات مدخل في تعددها وتمايزها اصلا فلا يكون التشخص عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص
بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض تصير افرادا متكثرة واشخاصا متعددة في انحاء الوجود واما
ان يكون اثر جعل من تلك الجعول اتصاف الماهية بذلك العارض الذي هو التشخص فيكون اثر الجعل مخلوطية الماهية
بذلك العارض واتصافها به فيبطل القول بالجعل البسيط وما قيل ان اثر الجعل في الاشخاص الماهيات المعروضة
للتشخص فانما يصح على القول بالجعل المؤلف ولا يصح على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا اذ عروض التشخص
للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الماهية المعروضة للتشخص لا يقال ان اثر الجعل عروض التشخص للماهية
لانا نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالتشخص فيكون الجعل مؤلفا وان كان عروض التشخص بعد الجعل فلا يكون
الماهية المعروضة للتشخص اثر الجعل وبالجملة لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التي لم تكن
شيئا قبل الجعل فالماهية حين تقررها تصير متشخصا ومتمايزة ومتعينة بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط
اتصافها بالعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا مجال
للقول بكون التشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من له فهم سليم وتحقيق المقام ان ههنا مذهبين
مشهورين الاول نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هويات
بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية ينتزعها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا التقدير ليست
بموجودة الا في الذهن بعد الانتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناشئ لانتزاع الطبائع ومتمايزة بانفسها
والتشخصات الحقيقية نفس ذواتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات تكون معروضة لتشخصات متعددة موجودة
بوجودات متعددة بعروض تشخصات كثيرة في نفس الامر الا باعتبار الذهن وانتزاعه وعلى هذا المذهب ليس التشخص امرا
منضما الى الماهية اذ لا ماهية موجودة في الخارج حتى ينضم اليها التشخص ولا جزءا من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
ليست الا الهوية البسيطة المتمايزة بحسب الاخيار بنفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون التشخص وتلك
الحقيقة جزئين من حقيقة الشخص وما توهم السيد المحقق قدس سره الشريف ان القول بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية
مبني على ان لا وجود في الخارج للاشخاص والكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشيء لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة
في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فاي شيء يكون نسبته الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل بل الطبائع على
تقدير القول بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع

فانه لا ستر في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتأتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون قوله ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال ينبغي ان يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يحتاج الى ان يعتبر هو قيدا لها

والثاني القول بوجود الكلي الطبعي في الخارج وعلى هذا اما ان يقال انه جزء للحقيقة الشخصية ومتحد معها اتحاد الفصل مع النوع كما هو مذهب صاحب المواقف وغيره وهذا الشق باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي هي حين مجعوليتها من الجاعل تصير بنفس ذاتها بافاضة الجاعل بلا زيادة امر عليها وعروض عارض لها متقررة متشخصة وتلك الذات كما انها بها به الاشتراك كذلك ما به الامتياز ايضا بلا عروض عارض وذا اتصاف امر في نفسها كلي وعام مشترك ومطلق وفي نفسها خاص متشخص ومتميز فان قلت هذه الاوصاف متباينة اذ العموم ينافي الخصوص والاطلاق والاشتراك التشخص والتميز فكيف تجتمع في واحد قلت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة ليست بمقصورة على تعيين ومحجوزة على خصوصية بل نفسها متقررة بتقررات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعين والخصوصية مطلقا بل الحصر على تعيين والقصر على تشخص ينافي الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والدليل عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياب وبعد ثبوت وجود الكلي الطبعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون التشخص عارضا اصلا سواء كان منضما او منتزعا وايراد دلائل وجود الكلي الطبعي في هذا المقام يستدعي خروجا عما فيه الكلام

قوله فانه لا سترة آه لا يخفى ان المفهوم التعبيري للحصة ليس الا الكلي المضاف الى قيد ما اما فيه بان يكون التقييد من حيث هو تقييد اي من حيث انه ربط بين المطلق والقيد مرآة لملحوظية الطرفين بالذات داخلا فيها والقيد عني المضاف اليه او صفة خارجة عنها كما هو مشروح في عبارة الافق المبين التي سينقلها المحشي فالقيد ليس داخلا في مفهوم الحصة اصلا اذ مفهومها ليس الا المطلق المضاف من حيث انه مضاف او المطلق الموصوف من حيث انه موصوف بان يكون المضاف اليه او الصفة خارجة عنها والتقييد بما هو كذلك داخل فيها ولعل المحشي اراد بالمفهوم التعبيري للحصة الالفاظ التي يعبر بها عن مصداق الحصة كما يقال وجود زيد حصة للوجود ولا ريب ان زيدا داخل في هذا المركب الاضافي فصار القيد ايضا داخلا في المفهوم التعبيري للحصة ولا يخفى سماجته

قوله فيعتبر التقييد الخ وذلك لانه لو لم يعتبر التقييد من حيث انه تقييد بل من حيث انه قيد ما لم يكن حصة بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد
بالالتفات اليه على ان يتعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصيير قيدا من حيث هو نفسه مفهوم من المفهومات كان مناطا لحصة
التقييد ولو اعتبر هو التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بتقييد التقييد بالتقييد وهكذا الى حيث امتنع ملاحظة العقل

ثم ههنا كلام وهو انهم قائلون بتعدد الحصص لشيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقييدات والتقييدات
متعددة لتعدد الحصص كما صرح به فلابد من اعتبار التقييدات مع التقييد حتى يحصل التعدد ثم هكذا الحال في التقييدات فيترتب
التقييدات الى غير النهاية كما انه يترتب سلسلة اللزومات لا الى نهاية وكما ان ثمة يوجد بين اللازم والملزوم شيء هو منشأ لانتزاع
هذه اللزومات كذلك ههنا يكون بين المطلق والمقيد امر هو منشأ لانتزاع هذه التقييدات الغير المتناهية فيلزم ان لا يتعقل حصة
بكنهها تفصيلا اصلا لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان التقييد ليس معنى
مصدريا حتى يكون تخصصه بالاضافة او التوصيف بل معنى حرفي بين المطلق والمقيد نعم لو لوحظ التقييد من حيث انه
معنى مستقل فلابد في جعله حصة من اعتبار التقييد وهكذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحصة مفصلا
قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه
من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابطة لا من حيث انها
امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النحو صار التقييد قيدا من القيود وكما ان زيدا قيد الا
انه غير القيد الاول وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقييد
داخلا في معنون الحصة وحقيقتها يلزم كون الحصة فردا اذ الفرد عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما
داخلين فيه وصح هذا التقييد كذلك اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد به اذ لا معنى لاعتبار التقييد قيدا من دون
اعتبار التقييد به و قال بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعود الحصة فردا الشخص
لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود الحصة
فردا لان التقييد والقيد ليسا بداخلين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيرها وان التقييد ما صار خارجا الآن بعد صيرورته قيدا فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنها
غير داخلين فيها فلا تكون الحصة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاف المفروض اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله لان التقييد والقيد الخ
في غاية السقوط اذ التقييد والقيد اللذان هما داخلان في هذه الحصة هو قيد التقييد والتقييد كما نبهنا عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقييد
امرا معتبرا مع الطبيعة لكونه وكون التقييد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بينهما بالاعتبار انتهى
قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فلان قوله وان التقييد بما صار خارجا الآن الخ عجيب جدا لانه اذا اخذ التقييد من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امرا معتبرا مع الطبيعة قول بالتناقض واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحصة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقييد قيدا خارجا كالقيد الاصل اذ الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقييد بهذا القيد اي بالتقييد داخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقييد على تقدير كون هذا القيد خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل اذ لا احتمال بناء على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة لانها عبارة عما يكون التقييد داخلا فيها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقييد قيدا كان خارجا ايضا كالقيد الاول فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكر واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول امكان كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لحمل كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلي الخ قيل قوله هذا لا يصح مطلقا لان المقيد قد يكون جزئيا وقد يكون كليا فلعل لم يكن الكلي نوعا بالنسبة الى الحصص من جميع الافراد الاخير لان الغالب هو القسم الاول لا كثرة الاضافة الى الاشخاص وانت تعلم ما فيه اذ على تقدير كون التقييد كليا يكون الحصة صنفا من الكلي ويصح نوعية الكلي بالنسبة الى الحصص مطلقا وفي هذا الكلام شيء آخر ايضا لا يخفى على
قوله اي على راي المحشي آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزءا من حقيقتها بل جزء من مفهومها وقد اخذه من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه اجزاي قضيه از دو بيش نبود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال في الشفاء واما الامر بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية الحملية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين بايجاب او سلب وفي النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما يقتضي العقل الصريح ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب وبالجملة القضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة بينهما او لم يوخذا كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينها وبين التشخص الخ يعني ان معنون التشخص والحصة حقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى تشخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سره انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت جهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليه

قوله لكنهما مختلفان الخ اقول هذا الكلام عجيب جدا اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان التشخص عبارة عن الكلي المتشخص في نفس الامر من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض سواء قيل ان التشخص منضم الى الماهية او منتزع عنها او جزء من المتشخص او يقال الكلي يتشخص في الواقع بنفس ذاته بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل فقط فالفرق بين الحصة والتشخص بحسب المصداق والمعنون لا بحسب العنوان فقط واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم ان يكون التشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ الطبيعة الملحوظة بهذا العنوان ليست بموجودة الا في ظرف اللحاظ وليست بموجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه بعد القول بان مصداق التشخص ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة التشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وبه الاشتراك نفس ما به الامتياز ولا احتمال ح لكون التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل ح للعوارض في التشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها تشخصا واما رابعا فلانه قد صرح المحشي فيما سبق بكون الحصة قسيما للتشخص ومع هذا التصريح كيف يسوغ القول بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التغاير بحسب العنوان لا يوجب كونهما قسيما مباينا له كما لا يخفى واما خامسا فلانه ان اراد ان معنون الحصة مطلقا سواء كان حصة الكلي الانتزاعي الاعتباري او حصة الكلي الموجود في الخارج ومعنون التشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ حصص المعاني الانتزاعية والتشخص ليس معنونهما واحدا قطعا وان اراد ان معنون حصص الكليات الموجودة والتشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته غير نافع ههنا كما لا يخفى

كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان لا عتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه فيه ما قيل ان اختلاف موضوع المهملة القدمائية والطبعية ليس بحسب العنوان فقط بل بحسب المصداق ايضا وان كان التغاير في المصداق بحسب الاعتبار حيث صرحوا ان موضوع المهملة المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شئ آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبعية المطلق من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييد الاطلاق في العنوان لا في المعنون والا لم يبق المطلق مطلقا فالاول اعم من الثاني ويتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه والثاني يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك من الاحكام المختصة بالاول ومن الثاني فلو كان التغاير بينهما بمحض العنوان لم تكن مناطا لتلك الاحكام المختلفة

قوله لكن يشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الحصة والشخص بحسب العنوان فقط اصلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الحصص اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصص الكليات الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات الانتزاعية فلا ريب في كونها انتزاعية اعتبارية سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الحصة فقط او في معنونها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لو كان معنون الحصة والشخص واحدا وانما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في حصص الكليات التي هي انتزاعية والتحقيق لما افاد بعض المحققين قد صرح ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون التخصيص بالتقييد باعتبار العقل وفعله وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وفعله ح لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب وقد سبق نقل قوله من المحشي

قوله اللهم الا ان يقال آه وجه ضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري الا في عنوان الحصة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية اصلا اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنون وبالجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية على هذا التقدير ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها وهذا لا يوجب كون حقائق افرادها اعتبارية فافهم

واما الاشكال بانه حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورات ذهنية كما هو دائر في الستهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال الخ اقول انت خبير بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا لان الحصة لما كانت اعتبارية لدخول التقييد في عنوانها ومفهومها فلا تكون موجودة الا في الذهن بخلاف الشخص فانه موجود في الخارج لعدم دخول الامر الاعتباري في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امرا حقيقيا نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فكما انه غير مجد في دفع هذا الاشكال غير مجد في دفع الاشكال الاول ايضا لا يقال انما صح اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت حقيقتها امرا اعتباريا وهو ليس فليس لانا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على الحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري كذلك يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط باعتبار حقيقتها ومعنونها كذلك لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومعنونها والحق انه على تقدير القول بان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة في الذهن كذلك الا اذا قيل بان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قدمت الاشارة اليه

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تحقق في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى واقول لا يخفى ما فيه من الخبط اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان التشخص عبارة عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض اصلا لانه ليس عبارة عن الماهية المقترنة بالعوارض واما ثانيا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست بموجودة الا في الذهن فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار اصلا نعم الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن لا دخل للعوارض في وجودها اصلا بل الطبيعة بنفس ذاتها بلا عروض عارض وزيادة شيء تصير موجودة في ظرف التقرر واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة الخ ان المعتبر في حقيقة الحصة ومعنونها هو الاقتران بالنسبة فمسلم انها لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير مجد ههنا اذ الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد في عنوان الحصة ومفهومها فقط واما اذا قيل ان النسبة اعني التقييد داخل في حقيقة الحصة ومعنونها فلا يرد الاشكال اصلا وان كان المراد بها ان المعتبر في عنوان الحصة ومفهومها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذهن لا يستلزم كون الحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخلة في حقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه

قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما سلمه
المصدرية لا تحصل الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت
مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا

لكون الافراد الحصصية موجودات ذهنية فلا يندفع الاشكال وقد اعترف المحشي اليه بان كون مفهوم الحصة
امرا اعتباريا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلانه اذا كان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحصة هو الاقتران بالنسبة لم يبق فرق بينهما واعلم انه قد صرح بكون مفهومهما واحدا بلا تغاير اصلا
ولعل الكلام وجها لا اصل له والتحقيق انه ليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض بل التشخص عبارة
عن الكلي المتشخص بنفس ذاته بلا زيادة امر وعروض عارض اذ قد عرفت ان التشخص ليس امرا زائدا على الكلي
عارضا له انضماما او انتزاعا فليس مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض واما الحصة فهي عبارة عن الكلي
المتخصص بلحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن اصلا
قوله فحقيقته ليست آه اعلم انه قد جوز السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون لمفهوم الوجود المصدري
حقيقة هو عارض لها ويصدق هذا المفهوم الانتزاعي عليها صدقا عرضيا ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البديهي التصور واعترض عليه الشارح في حواشيه بما قد نقله المحشي واورد عليه تارة بانه لما جوز الشارح كون مفهوم الوجود
عارضا لحقيقته فلا استبعاد في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الموجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجه من وجوهه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري وليس من شانه الوجود الخارجي
لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شان هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم يلزم وجوده
في الخارج بل انما لزم وجود حقيقته فيه وان كان المراد انه ليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بحقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الانتزاعي فهو اول المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في مواضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح
بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضا له مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور فان قلت مقصوده ان ليس لمفهوم
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وان كان للوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ لانتزاع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره لاثباته تطويل بلا طائل الا ان يقال
هذا وان كان بديهيا لكن لما خفي على بعض الاذهان نبه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواخذة الشارح
على شارح المواقف يرجع الى مواخذة لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري

والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى **قال الاستاذ** مد ظله تقرير هذا المقال على ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود عليها بامد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة او الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه ذهنا

وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى الوجود والذي هو منشأ الانتزاع الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري والشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسيجيء نقل كلامه بعبارته ان شاء الله فهما متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة ومبدأ لانتزاع الوجود المصدري وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري بل يقول ان حقيقته مغايرة للوجود المصدري وحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري ولعل مراده بكونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ لانتزاعه فلم يبق نزاع الا في اللفظ فتامل وتشكر

قوله والثاني يستلزم الخ اورد عليه بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها ففيه ما فيه كما سينكشف ان شاء الله

قوله تقرير هذا المقال آه وانما احتاج استاذ المحشي وغيره من ناظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم مما ذكره في الشق الاشتقاقي الا كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا وستعرف ان شاء الله ان تقريره آه الذي نقله المحشي لا يغني من جوع

قوله ان افراد الوجود آه ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فرد غير الحصة وان حقيقته ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع مع انه قال في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى المصدري متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومطابق لصدقه ومصداق لحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة الوجود مغايرا للمفهوم منه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه المصدري ولعل المراد بافراد الوجود افراد الوجود المصدري وانما ترك هذا القيد لكونه متبادرا في كلام الشارح +

قوله فلان ذلك الفرد آه **اقول** ان اراد بعروض حصة الوجود للفرد على ذلك التقدير انضمام

وماثبات انه ذلك فهو موجود خارجي فهذا الغير كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود الحقيقي الحصة
فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والآخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذ العروض بهذا المعنى لا يتصور الا في الصفات
الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فمسلم لكنه
لا يستلزم عروضه له مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد صرح
في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية ايا ما كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن اذ ليس في الخارج
الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود لشيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل
فظرف اتصاف الشيء بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص اللحاظ الذهني على رايه فكيف يصح توجيه كلامه
بان حصة الوجود عرض لفرده على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
قوله وما ثبات انه ذلك آه هذا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا لا اه تحققه
قوله وح ان لم يعرض الخ اعلم ان الشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما قال الشارح المحشي
وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجوديته ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاخر ايضا من غير حاجة الى فرد مغاير للوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو مذهبهم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني يحتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو ايضا موجود على هذا التقدير فيساق الكلام في
وجوده وهكذا حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما بين في محله واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء الاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صرح به الشيخ وغيره من اتباع الشائية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر ايضا عينها اذ الفرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايضا عينها والقول بكون وجود الوجود عينه لا يصح على مذهب الشائية ايضا

اذ عينية الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلتزموا كون الوجود عينا لشيء من الممكنات لا يلزم
وجوبه بناء على اصولهم قلنا بان يكون وجود الوجود ايضا زائدا عليه قائما به في الخارج فيلزم التسلسل المستحيل ولهذا
الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه كالكلام في الاول الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ لانتزاع
الوجود المصدري لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قياما انضماميا يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود لان انضمام
شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع المشائية بان الوجود قائم بالماهية
من حيث هي هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك
لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون للماهية في تلك المرتبة ثبات
اولا على الاول يكون للماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود ومحلا لانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
بها الماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحيثية
في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا للعروض او للوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها هو اللحاظ
الذهني الذي هو ظرف عروض الحيثية لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل اذ قيام الوجود بالماهية واتصافها
على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر وموجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن او مشروطة بحيثية ذهنية اذ موجودية الموجودات
ليست مرهونة بلحاظ اللاحظ حملا كذا افاد الاستاد العلامة مد ظله الثالث انه لا شك ان الماهيات الممكنة مجعولة
فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جعل الجاعل اياها ضم صفة الوجود
اليها واذ ضم المعدوم الى شيء غير معقول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاعل الى الوجود وجودا آخر وهكذا الكلام
فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لجعول غير متناهية وهو صريح البطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضمة
الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال العدم والاول يستلزم وجود الماهية
قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه والثاني يستلزم اجتماع النقيضين والقول
بان انضمام الوجود الى نفس الماهية سخيف جدا الخامس انه يلزم على هذا تقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود السابق بعين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره يلزم لزوم وجود الممكن بوجودين ويجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضمة كانت الماهية
مسبوقة بالوجود عليها والكلام فيه الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون هذه الصفة
الزائدة العارضة مناطا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضمة الى الماهية

واما الشق المواطاتی فاستحالته ولزومه بدیهیة لا یحتاج الی البیان حتی فی الشق الاول فصحیح

بل هو امر انتزاعی ومنشأ انتزاعه نفس الماهیة بلا زیادة امر وانضمام حیثیة ونسبته الی الماهیة کنسبة الانسانیة الی ذات الانسان ونسبة الحیوانیة الی ذات الحیوان فکما ان الانسانیة لیست معنی قائما بذات الانسان ولیس الانسان انسانا بقیام الانسانیة المنتزعة عنه کذلک لیس الوجود معنی قائما بالماهیة ولیست الماهیة موجودة بقیام الوجود بل الوجود عبارة عن حکایة نفس تقرر الذات فی الواقع ولیس فی الواقع مرتبة للماهیة تکون فیها خالیة عن الوجود بان لا تکون فی تلک المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه ثم نفس الماهیة التی هی منشأ لانتزاع الوجود متقدمة علی المعنی الانتزاعی للوجود تقدم المحکی عنه علی الحکایة وتقدم المصداق علی الصادق وما قال الشارح فی حواشی شرح المواقف ان حقیقة الوجود لو کانت عین الممکن او جزءه کان حمل الوجود علیه واجبا لکونها مصداق الحمل وحمل العدم علیه ممتنعا لامتناع اجتماع النقیضین وایضا یمکن تعلق الجعل البسیط بکون الممکن موجودا وعلی تقدیر ان یکون الوجود عین الممکن او جزءه لا یمکن ذلک لامتناع تخلل الجعل بین الشیء وذاتیاته لیس بشیء اذ معنی کون الوجود عین حقیقة الممکن ان ذات الممکن بلا زیادة امر وانضمام حیثیة مصداق للموجودیة وهذا لا ینافی کونها محتاجة الی الجاعل فی تقررها نعم لو کانت الذات التی هی مصداق الوجود غیر محتاجة الی الجاعل یلزم وجوبها وبالجملة عینیة الوجود للماهیة لا تستلزم وجوبها اصلا وایضا لما کان الوجود منتزعا عن نفس الممکن بلا امر زائد فمعنی تعلق الجعل البسیط بوجود الممکن لیس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ لا معنی لتعلق الجعل بالانتزاعیات الا تعلقه بمنشأ انتزاعها وذلک لانه لا تقرر ولا مجعولیة لها فی الواقع الا تقرر منشئها ومجعولیتها فی نفس الامر فیکون معنی تعلق الجعل بالوجود کون الجعل متعلقا بمصداقه ومصداقه نفس الماهیة علی هذا التقدیر فیکون اثر الجاعل نفس الماهیة اذ لا تحقق للوجود مغایرا لتحقق الماهیة الا فی لحاظ الذهن فلا یمکن توسط الجعل بین الماهیة والوجود اصلا نعم لو کان الوجود صفة زائدة موجودة بوجود مغایر لوجود الماهیة منضما الیها فی نفس الامر لکان لتخلل الجعل بین الماهیة والوجود وجه ولهذا المبحث تحقیق وتفصیل لولا غرابة المقام لاتیت بهما

قوله واما الشق المواطاتی آه لا یخفی ان حمل المعانی المصدریة مواطاة علی حصصها فقط وعدم حملها مواطاة علی معروضاتها فی حیز الخفاء عند اتباع الشائیة کالمعرف للسید المحقق قدس سره الشریف وغیرهما لانهم صرحوا بان الحصص الوجودیة معروض للوجود المصدری وانه محمول علیها بالمواطاة فکیف یدعی بداهة عدم صدق المعانی المصدریة علی غیر حصصها مواطاة واتیته علی تقدیر حملها علی حصصها مواطاة لا یجدی القول بکون حصصها محمولة علیها ایضا کذلک الحمل یقتضی لزوم حمل المعانی المصدریة علی حصصها مواطاة اذ لا ریب فی کون حصصها معانی مصدریة فاستحالة الشق المواطاتی لیست بینة بل محتاجة الی البیان اذ لا تخلف عند الخصم فی حمل بعض المعانی المصدریة علی بعض معروضاتها مواطاة

ومع انه تعالى ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا نسلم استلزامه مجرداً عمن ومن غيره آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس
حال سائر الموجودات عليه بحاله على سائرها فالاعتراض الاشمل في بيان حصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت
لها افراد غير حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد
والبياض من غير حاسة المعاني المصدرية الا بوجه له وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتأمل يقول
عبده العاصي باذواع المعاصي ان الظاهر كلام المحشي قد قرر والشق الاول الاشتقاقي تقريرات كثيرة غير صافية

قوله ومع انه تعالى ان يقول الخ تقريره ان غاية ما لزم من عروض الحصة للفرد اشتقاقاً صدق الموجود المشتق من المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية الاشياء مطلقا
على تقدير كون حقيقة الوجود امرا مغايرا للحصة انما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا نسلم ان مجرد عروض الحصة
اشتقاقا او مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودية الخارجية
اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس الا عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما
واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة كونه موجودا خارجيا فانتفت
مقايسة احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها اذ هذه المقايسة انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجودا
خارجيا والحاصل انه على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغايرا للحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الا عروض فرد
من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا وكونه موجودا خارجيا
واعلم ان المحشي وما فاته لم يتعرض لدفع هذا الايراد فكانما اعترف به بثبوت الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بالتقرير المذكور
قوله لان الفردية الخ وذلك لان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده ليس الا حمل المواطاة كما صرح به المحقق في شرح
المطالع ولذا لا يقال للجسم انه فرد للسواد او البياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او القعود مثلا او فرد لكلي يحمل
عليه الكلي مواطاة وظاهر ان القيام والقعود مثلا لا يصدقان على الانسان بالمواطاة نعم انه منشأ لانتزاعهما لكن
منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ حقيقة فما قيل انه ان اراد بقوله فلا يقال للجسم الخ انه لا يحمل عليه السواد والبياض
مثلا بالاشتقاق فهو مسلم وان اراد انه لا يحمل عليه بالمواطاة فمسلم لكن لا يبطل به مطلق الفردية لا يخفى سخافته
قوله وحمل المعاني المصدرية الخ وجه البطلان ان معروضات المعاني المصدرية ليست افرادا حقيقية لها بل
افرادها الحقيقية منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدرية بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرية
مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها انما هو عند المشائية بل غير صحيح كما علمناك ومعروضات
المعاني المصدرية وان لم تكن افرادا حقيقية لها لكن قد يعبر عن معروضه ومن الوجود المصدري

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما قام به حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من غير الحصة والا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فالوجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصية بابطال تلك الامور المعروضة سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاق والموجودية الخارجية حتى يلزم الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور وايضا في عاريا عن ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي لم يطلع على كلام المحشي آه ان يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري الخارجي يكون عارضا للحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق للشيء يستلزم صدق المشتق عليه

الذي هو الوجود الحقيقي للفرد الوجود المصدري ايضا وقد صرح المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان فرد الوجود المصدري هي الذات التي تكون منشأ لانتزاعه فغاية ما ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو منضمة الى الماهيات عند المشائية ليس فردا حقيقيا للوجود المصدري وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا انما يقول كونه فردا بمعنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقي فرد الوجود المصدري بهذا المعنى لا يبطل بما ذكره انما يبطل كونه فردا حقيقيا لم يقل به

قوله فبعضهم آه قال في الحاشية تقرير هذا البعض في المشتق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارج وهذا لم ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين المشتق الاشتقاق والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارج او ترك فهذا التقرير وتقرير استاذ المحشي سيان في عدم اثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاقي والموجودية الخارجية انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجي وعدمه وهذا غير مجد وفي عبارة الحاشية ايضا اشعار الى هذا فتأمل

قوله والا يلزم التسلسل آه انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقا ليس بمحال انما المحال في الموجودات الخارجية ولذا لم يلزم من حمل الوجود المصدري على افراده اشتقاقا الا كونها موجودات فلا حاجة الى ان عروض حصة الوجود المصدري غير كاف في موجوديتها بل لا بد من عروض فرد آخر سوى الحصة ولا يلزم التسلسل المستحيل لجواز ان يكون ذلك الفرد موجودا في الذهن لا في الخارج والتسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار ونظيره فتأمل

قوله والتقرير الاول آه هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن ذكر قيد الخارجي بخلاف ذلك التقرير وهذا غير مجد قوله والثاني عار آه هذا ظاهر قوله فان بيان الاستلزام

مع ان الوجود المصدری مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي
لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من له فهم سليم
لكن ما ذكره هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شاء الله
قوله مع ان الوجود المصدري آه اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط
كما هو مصرح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج دون الذهن فكيف يعد
الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية اجاب عنه الشارح في حواشي شرح المواقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من هواجس نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع
الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة اتصافا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة
ومن الذهن والخارج وان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات ولا يخفى ان في هذا الكلام وجوها من الاختلال
الاول ان في هذا الكلام تصريحا بان المراد بالاتصاف العرض انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون
ظرف عروضه هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل يأخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف
الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا
فانه قبل ان ينتزع ليس بموجود حتى ينضم الى الشيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذا ليس من الاتصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني ومستندها تقرر الموضوع
في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان محمول مثلا اذ لا ريب ان القضايا المحكوم فيها بالوجود والامكان مثلا
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية
لا محالة لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الخارج
ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات لنفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون
حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب انه لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقودة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين وتلقاه

أكثر المحققين بالقول ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما تقبل الطبيعة تعقد بها القضية فيصيبها الحقيقية الذهنية
دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلم فكرر ان قولنا
الانسان موجود ممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد ممكن وشيء في الاعيان او ممكن موجود في الاعيان
يصدق حقيقية لا ذهنية كما زعم ولا خارجية كما ربما يتخيل انتهى وليس بشيء لان القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارجي
والوجود والامكان كلها حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعا نعم القضايا الحاكية عن الوجود
والامكان مطلقا حقيقية بلا ريب لان مصداقها نفس الحقيقة المتقررة في الواقع فافهم ولا تزل الثاني ما قال العلامة القوشجي
في شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم
لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه
لم يتم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر ثم قال ايضا لما تحقق فرد من افراد الوجود المطلق
في الخارج كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه الشارح في حواشي شرح المواقف بان الوجود
الواجبي ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي حصص
الاعتبارية دون الاعيان الخارجية وحاصل ان الوجود المصدري من المعقولات الثانية وافراده منحصرة في حصصه اذ
فرد الكلي ما الكلي ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدري ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست افرادا حقيقية للوجود المصدري
واما الوجود الحقيقي فهو وان كان موجودا في الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لانه ليس فردا حقيقيا للوجود المصدري
نعم انه منشأ لانتزاعه لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
في الخارج الا لكانت عوارض خارجية فلم تبق معقولات ثانية فما قال المحقق الدواني في حاشيته القديمة على
شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي كون فرده موجودا في الخارج يحمل عليه بالمواطاة اذا
كان المفهوم عارضا في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الخارج وان كان له من حيثية
اخرى مطابق في الاعيان فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد
الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل الشرط
ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا ليس بشيء اذ اختلاف مفهوم واحد
بالفردية العرضية والاولية باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصور فما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
متاصلة في الاعيان اصلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقريرنا ان شاء الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افراد الوجود المصدري بخلاف الاطول ولا غائلة فيه

قوله مع كونه كفوا آه فيه نظر لانه ان اراد بكونه كفوا للتقرير الثاني انه كفو له في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية كما هو الظاهر فلا يخفى وهنه وسخافته اذ محصل تقرير هذا البعض من الفاضل انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود المصدري الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد غير الحصة ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة للوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امرا آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه

قوله يرد عليه آه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشي انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وعارض للماهيات في ظرف الخارج ومناط موجودية الماهيات قيامه بها وانضمامه اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية كما صرح به الشارح الكبير في حواشي شرح المواقف وقد سبق نقل كلامه وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي

قوله بان الوجودات الخاصة الخ اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها وهذا الاجماع على كون الوجود مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضمة الى الماهيات بل يقولون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما تحقق في الكتب الكلامية فما ذكره المحشي في بيان مذهب المشائية فرية بلا مرية

قوله وان ابطل كونها آه قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بالمعنى المصدري عندهم بمعنى كونه منشأ لانتزاعه واطلاق الفرد على منشأ الانتزاع شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدواني فبطلان كون الحقائق المعروضة للوجود المصدري افرادا حقيقية له لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افرادا له كونها مناشي لانتزاعه ولم يبطل كونها افرادا له بهذا المعنى بهذا التقرير واما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة فقد عرفت انه ادعاء محض بل غير صحيح

فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل به كما فهم وقد بقي بعد خبايا الزوايا غوامض المقام لا تنكشف بما
قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني
مستندة الى ما هو منضم بمعاني الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم بمعاني الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه انما يصح
على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق عندهم بناءً على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود بمعنى
الانتزاعي بين الموجودات الموجودة اشتراكا على وجه الاجماع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وقيل ان الاقوى
الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو لما هو التعبير بها محتاجة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف
الملزومات لو كان مما ليس بجيد اذ بناءً على هذا يصح استناده الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين
ولو بالاعتبار فيحتاج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية

قوله فان المقصود الخ يعني ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره
انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورده وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره
فلا يرد عليه ما قال قال الشارح في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين آه قد يجاب عن هذا الايراد بان اختلاف
اللوازم انما تدل على اختلاف الملزومات لو كانت اللوازم لوازم الماهية وذاتها فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون
كلوازم الصنف فيكون الوجود ذهنيا وخارجيا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض
بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عروض المشخصات
وهذا الجواب ليس بشيء اذ كون الوجود ذهنيا وخارجيا حصتين للوجود المصدري المطلق وكون المطلق نوعا لهما
بديهي غير محتاج الى التجشم البيان نعم كونه ذاتيا لجميع ما يصدق هو عليه انحصار صدقه على حصصه في حيز الخفاء كما عرفت هذا

قوله الظاهر انه اراد الخ قال في الحاشية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها
انه عبارة عن حقيقة الشيء وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور
في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهى تفصيل المقام ان الوجود يطلق على معنيين
الاول معناه الانتزاعي البديهي التصور الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وبودن ولا يليق بحال عاقل ان ينازع
في كونه مشتركا وعدم كونه عين الشيء من الحقائق والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه ولا ريب انه موجود في الواقع بلا اعتبار
المعتبر وفرض الفارض والا لم يكن انتزاع الوجود عن الموجودات واقعيا اذ واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية
مناشيها فبعد الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ انتزاعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظه
اختلفوا في ان مصداقه ومنشأ انتزاعه اي شيء هو فاختلفوا فيه فذهب الشارح تبعا لبعض الائمة الى انه
شخص واحد بذاته واجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي بانتسابها اليه كما صرح به في حواشيه على شرح المواقف

وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الحقائق هي في انفسها متغايرة
متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اصلا وذهب المشاؤن الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته المقدسة و
وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منضمة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون
الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا واجبة كانت الماهية او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة
واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي بنفسها ما به الاشتراك
وما به الامتياز وذهب اهل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي بنفسها
ما به الاشتراك وما به الامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف انظار كلام الشارح اي ان بناء الجواب الذي ذكره
في الحاشية على اي مذهب من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بكون
الوجود عين الحقائق كلها واورد عليه بان بناء الجواب على هذا المذهب وان صح في بادي الرأي اذ لما كان
الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في انفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه غير صحيح
بعد التعمق لان الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليهما وان لم تكن حقيقة
الوجود الخارجي والذهني واحدة ففيه انكار للوجود الذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه مبني
على مذهبه من كون الوجود عبارة عن الواجب جل شانه ولما ورد على ذلك البعض انه كيف يصح على هذا التقدير
استناد اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر
معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعا اذ مقتضى اختلاف اللوازم
انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار واعترض عليه المحشي بانه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
الغير المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى
المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجود الخارجي والذهني ولو بالاعتبار وفيه بحث ظاهر
اذ قد عرفت ان الوجود المصدري امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا يمكن ان يكون منشأ
للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري
ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه امرا اعتباريا ولما رأى المحشي ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحمل
على مذهبه ولا على مذهب الاشاعرة حمل كلامه على ما زعمه مذهب المشائين من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر منضم الى
الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى انه لو بني الجواب
على هذا المذهب فهو وان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى ما به الموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة

مشتركة ووجوداتها ماهية متباينات الماهية فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم معه اليه
في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها الى الذهن وهما متخالفان بالماهية لكن قد عرفت
ان هذا ليس مذهب المشائين بل مذهبهم اشتراك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
لكونه حقيقة واحدة عندهم مع ما قيل انا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي لم ينضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود منضما
مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف
واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال وفيه ان القائلين بحصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتشخصه كيف ان احدا
بالبديهة لا يحكم بتشخصه ولا يعتقد بحصول وجوده بالاغلبين وانما هم يذهبون الى ان اشباح الماهيات موجودة
وعلى هذا فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تنبه المحشي
من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي بين الموجودات على راي المشائين
وليس بمشترك لفظي استدرك عما بني عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح اه ولقائل ان يقول الوجود
بمعنى ما به الموجودية وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
والاعتبارات المتغايرة مع انه يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودية الامر المنضم مع الماهية اذ مقتضى اختلاف
اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فتامل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على مذهب الاشراقية
حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود
لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافهما فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
لا سيما عند من يراه مشتركا هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشككا في منشئية الآثار وفيه ان
هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ
انتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة
مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول وذلك المنشأ لا بد
ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذ انتزاع مفهوم واحد يكون نسبته الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات
الانسان عن نفس ذاتين من حيث نفس ذاتيهما مصداقان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من دون انضمام امر وزيادة حيثية
مستلزم لاشتراك بين الذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداق لذلك المفهوم ومطابق لصدقه فالوجود الحقيقي عبارة

بل الجيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المبني عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه لعدول الآخر عن تخصيص المقسم بالحادث
الى تخصيصه بالمتجدد. قوله لا يخفى عليك الخ توجيهه انه قد تقرر في مقره ان الواجب سبحانه علما فعليا تستند على المعلوم بسببها الا محالة

عن بعض الحقيقة وتلك الحقيقة عين كل شيء بمعنى ان تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة امر عليها فتصيرا ومعنى اليها
بتعينات متغنية وتتشخص بتشخصات كثيرة يعني باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر فهي متعينة بنفسها مع
كونها مطلقة ونفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون التعين امرا زائدا على نفس الطبيعة وكون الشيء
الواحد ما به الاشتراك وما به الامتياز بنفس ذاته من دون امر زائد وعروض عارض وان كان مستبعدا في جليل النظر لكن يظهر
بعد التعمق انه لا ابعد من الحكماء المشائية ايضا عن القول بكون المشترك مميزا بنفس ذاته وذلك لانه قد تقرر عندهم ان الجسم المفرد
واحد متصل ليس فيه مفاصل بالفعل اصلا بناء على انه غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ولا شك ان الجسم المتصل
يمكن انقسامه الى النصف والثلث والربع وغيرها وليس ذلك الانقسام من اختراعات الاوهام كما يعترفون به ولا شيء
من النصف والثلث والربع وغيرها من الاجزاء موجودة فيه بالفعل والا يلزم ما الزم على النظام ولا بعضها موجودة بالفعل دون بعضها
بالقوة ضرورة استحالة الترجيح من غير مرجح فالجسم اذا انتصف تاما اما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المعتبر فقط من دون
ان يكون له منشأ واقعي وهو باطل ظاهر البطلان او يكون فرض النصف فيه مثلا فرضا واقعيا مطابقا لما في نفس الامر فلا بد
ان يكون له منشأ في الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فاما ان يكون منشؤه نفس ذات الجسم المتصل او جزء من اجزائه
لا سبيل الى الثاني لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
المتصل منشأ لانتزاع النصف والثلث والربع وغيرها ولما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية
بالقوة والا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في انفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه فطبيعة الجسم
مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لانتزاع خصوص النصفية والثلثية والربعية وغيرها من مراتب القسمة
فهي ح بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انحاء تعينات ناشئة
عن جوهر ذاتها متغايرة في انفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأ للآثار
المختلفة ومنبع للاحكام المتخالفة المتكثرة فيصح استناد اللوازم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة وح يسقط
الاشكال لكن الشارح بمراحل عن تصوير هذا المذهب وتخيله فضلا عن ان يحصله فلا يصلح هذا توجيها لكلامه تبيينا لمرامه

قوله بل الجيد في الجواب الخ. قال في الحاشية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهى
قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافيا لكن انما يصح بناء الجواب عليه لو كان الوجود بمعنى ما به الموجودية مع كونه
صفة منضمة مشتركا لفظيا والقائلون بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية صفة منضمة صرحوا بكونه مشتركا معنويا كما قد مرت الاشارة اليه
قوله وجه لعدول الى الحصر الخ يعني ان الحصر لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير

اذ لملاحظة ما في النظام العجيب من الترتيب اللطيف ينادي باعلى صوته على أن صانعه عالم بالاشياء قبل ايجادها وان ذلك العلم
ليس امرا مباينا بان يكون مغايرا له سبحانه تعالى وكون العلم كمالا كما يشهد به اعاظم الحكماء مع انه ...

تخصيص المقسم بالحادث لانه يلزم التخصيص بالمقسم ايضا اذ العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم على هذا التقدير
تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المحشي لا حاجة الى
تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث لا الحادث مطلقا حتى يحتاج الى التخصيص آخر بالحصولي فيلزم التخصيص مرتين
من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مقسم القسمة عند المحشي في زعمه هو الحصولي الحادث كما اشار
اليه فيما سبق حيث قال يمكن ان يراد بالحادث ما اريد بالمتجدد فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى على هذا التقدير انكر الا ان
على تقدير تخصيصه بالمتجدد فافهم قال الشارح فيلزم التخصيص مرتين آه قيل عدم الضرورة ممنوع فان انقسام العلم الى التصور
والتصديق يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث فلا مضايقة في التخصيص
مرتين عند تحقق الداعي وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ محصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحادث
فقط غير سائغ اذ لا بد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث يشمل العلم الحضوري ايضا مع انه ليس بتصور
ولا تصديق فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة وكون التخصيص مرتين بهذا النحو غير ضروري ضروري وما ذكر الايراد
من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق الخ فانما يتوجه لو كان غرضه الزام التخصيص مرتين من غير ضرورة على تخصيص المقسم
بالحصولي فقط فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد قال الشارح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم آه
قال في الحاشية تفسير العلم الحضوري بعين وجود تشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود تشخص المعلوم فانه عبارة
عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود تشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحضوري عبارة عن نفس الصورة الخارجية
لا عن وجود تشخص المعلوم ضرورة ان وجود تشخص المعلوم امر انتزاعي متوقف على انتزاع العقل فلا يكون علما حضوريا لا يقال معنى
قيام الصورة الخارجية في الذهن عين وجود تشخص المعلوم فيه اذ لا معنى لقيام الصورة الخارجية في الذهن الا وجود تشخص المعلوم فيه ليس العلم الحضوري
عبارة عن قيامه بالذهن ووجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحضوري نفسه هو الذي يعبر عنه بالصورة الخارجية
قوله اذ ملاحظة ما في النظام آه اعلم ان الشيخ المقتول انكر سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات وزعم ان علمه سبحانه
ليس فعليا متقدما على الايجاد ولما ورد عليه انه اذا بطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في هذا العالم العجيب
المشاهد من حسن الترتيب بين الافلاك وما فيها والعناصر وما بينهما من البسائط والمركبات على الوجه الاليق الذي لا تتصور
عليه في الخير والنظام اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم الجرمي من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية ونسبها
المعنوية ونظامها الكلية واضافاتها النورية على النحو ما يتصور في حقها لا من العناية والارادة وقال في ...
كما قال العلامة الشيرازي غير مقنع اذ للسائل ان يسأل ويقول السبب في حسن نظام العقول وبديع ترتيبها ان قيل ...

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف حضوريا
يستدعي المعية مع المعلوم لكونه عبارة من نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات

يجب ان يلزم التسلسل في الغايات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا النظام هو النظام الالهي مجازات الغاية الالوهية التي ذكرنا
قوله اي بالامر المباين الخ قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المباين اي الامر المباين
بالامر المنفصل المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الواجب سبحانه حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود اعني
الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس مستحيل لان النقص انما النقص
المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلولة له تعالى ومتاخرة
عنه الصدور عنه جل شانه واستكمال الواجب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
قوله لزم عدم علمه تعالى الخ قال بعض ناظري كلام الشارح ان العلم الحضوري للباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
تعالى او بالنظر الى ذوات الممكن عين ذاته تعالى فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها
فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون انتفاء المعلوم بالعرض وكذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
فان الذات هي الحاضرة عندها بالذات وهي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اولا فلانه لا يصلح ما ذكر توجيها لكلام
القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عينا للممكنات ثم انكروا العلم
الفعلي المقدم على الايجاد وقال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها
حاضرة لها على سبيل الحضور الاشراقي بنفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام
كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافة لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء
للشيء يحصل لاحدهما بالآخر وبهذا القدر اي ظهور الاشياء له كاف في علمه تعالى بها واما الغاية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا
فلانه لا اخفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه كما صرح به هذا القائل بعينه في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته
عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة له لا بالذات ولا بالعرض نعم ان قيل باتحاد ذوات الممكنات
مع ذات الواجب جل شانه مع كونه ظاهر البطلان لا يصح لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته سبحانه معلومة بالذات
بل يكون انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات نعم ان قيل ان الممكنات ليست ذوات مستقلة بل هي بمنزلة الانتزاعيات
والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ لانتزاعها كما ذهب اليه الصوفية قدس الله اسرارهم من ان الموجود حقيقة هو الواجب
سبحانه والممكنات امور اعتبارية انتزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا يخفى على هذا التقدير ايضا لكون الذات الحقة معلومة
بالذات وكون الممكنات معلومة بالعرض اذ الممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس الذات الحقة

بحدوث الزمان من الزمانيات واستكمالا بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة معه تعالى وزيادة صفة العلم
عليه وكل منها باطل لا اساس له هذا ما يتناول به قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه او الغفلة
تمت معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو امر اعتباري لا يسع
لا مع المعلوم ولا مع العالم فلا دعا رتقدمه الاستكمال وصيغته ينبغي ان لا

فالعلم بها متعلق في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه بالممكنات فالممكنات معلومة حقيقة بالذات لا بالعرض بل بما
ان الممكنات معلومة بالعرض من الاصل له واما ثالثا فلانه لا يكون الممكنات معلومة بالعرض الا اذا لم يتعلق بها العلم حقيقة فيلزم
قوله بحدوث الزمان الخ هذا الكلام مشعر بان استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يرد على القول بحدوث العالم
واما على تقدير القول بالقدم فلا ورود له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان
وانتهائه في جانب الماضي الخ وعترض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم
في مرتبة متقدمة على حصول الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل فاعلا
بالعناية والارادة لاقتضائهما سبقة العلم ثم اجيب عنه بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات
في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العالم بل انما يلزم في مجرد لحاظ العقل وهو ليس بباطل ولا يخفى ان علمه سبحانه لما كان فعليا
متقدما على الايجاد فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاته الحقة والا يلزم كونه عاريا عن كمال العلم في مرتبة ذاته العليا
وهذه المرتبة ليست من الاختراعيات بل من الواقعيات فتعريه سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل
والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب انه ليس بمتحقق في مرتبة ذاته الحقة ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة العلة
فلا مناص عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه
قوله وزيادة صفة العلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ
القول بالعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا اشكال في الزيادة هذا كلامه والحق ان القول
بزيادة صفة العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخلو اما ان يكون هذه الصفة مسبوقة بالعلم قلم
علما او لا تكون مسبوقة به فيلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة فيلزم الجهل في مرتبة ذاته
وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوقة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم
على الفعل الاختياري اذ لاحد ان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالايجاب لان الصفات
الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة قال
قوله حاصله ان الاعتراض آه هذا الكلام على لالته صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب
حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد بكونه عينا للواجب سبحانه ومنشأ الانكشاف العالم قبل

واما الاخيران فان كان كل منهما حضوريا تحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينيته احدهما مع المعلوم لا تستوجب عينية الآخر معه فافهم قوله فهو ليس كذلك اذ كما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصدقهما معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما لا

والعجب ان القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشارات ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري كما قدمر فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب سبحانه على ما تحقق عنده قوله واما الاخيران آه اقول قد صرح آنفا ان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا واخراج العلم بالمعنى الثاني عن الحصولي والحضوري كما يظهر بالمراجعة اليه قوله وغيرهما من الصفات الانضمامية الخ قال في الحاشية الصفات الانضمامية هي ان يكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس كما تقرر عندهم انتهى اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة الادراكية صفة انضمامية اذ منشأ انتزاعها ليس نفس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انتزاعية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونهما انتزاعيتين منتزعة عن نفس ذات الموصوف يلزم بطلان مرتبة العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وكون ذواتها نائبة مناب جميع الصفات كما يقولون في الواجب سبحانه وغيرها من المفاسد وبالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية لا يكون العلم الحصولي صفة انضمامية اذ منشأ انتزاعه ليس نفس ذات الموصوف ولا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب سبحانه وعين للمعلوم حيث قال واما الاخيران الخ واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان الممكنات الحاضرة عنده ليست منشأ للانكشاف اصلا واما ثانيا فلان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين الممكنات الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الانكشاف نفسها فما قال المحشي مع كونه مخالفا لما صرح المحققون من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذوات الممكنات لا يصلح توجيها لكلام الشارح ايضا

قوله واما الثالث الخ واما الثاني فقد يكون غيره فيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو ثابت
والاول برئ عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها منفية

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس وجودات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستكمال
بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل هو علم فعلي
ومعلول للعلم الاول الذي هو صفة كمالية فلا باس بلزوم عدم الاستكمال بالغير الا بزيادة صفة العلم لانه من لوازم وجود الممكنات
قال الشارح وقد تحقق في الواجب آه هذا شروع في تقرير الجواب محصله ان الباري سبحانه له علمان علم قبل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفس ذاته مبدأ لانكشاف
الاشياء بحذافيرها بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدأ لانكشاف الاشياء جميعها
كالصورة العلمية التي تفرض انها متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على التقدير ارتسامها
في ذهن مبدأ الانكشافات لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده منكشف كذلك ذاته تعالى مبدأ الانكشاف الاشياء
صغيرها وكبيرها نقيرها وقطميرها عاليها وسافلها ماديها ومجرداتها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور
جميع الممكنات عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا ايضا والعلم الاول
لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ لسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثرا ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلولية
هي الانفعال ثم هذا العلم ليس صفة الكمال ثم لا عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للواجب سبحانه آه فان قلت لا وجه لتخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوريا بل العلم الاجمالي ايضا حضوري
قلت العلم الاجمالي ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي فانه ليس بحضور الصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل بحضره ما هو
جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغاير للحضوري والحصولي فالتقسيم اليهما ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي هو غيره
فان كان امرا واحدا منشأ لانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الهي وان كان مبدأ الانكشاف بعض دون بعض فليس بحقيق عندهم
كذا افاده بعض المحققين قدس سره وفي التحقيق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله انه ان كان المراد بالحضوري ما لا يكون بحصول
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب
والممكن فايضا حضوري وان قيل ان ذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية فليس بحضوري كما انه ليس بحصولي
قوله دفع لاستبعاد العينية الخ لما ذكر الشارح ان العلم بمعنى مبدأ الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ لانكشاف
الاشياء نقيرها وقطميرها اورد عليه بوجوه منها ما سيجيء بيانه مع ما لها وما عليها ومنها ان الممكنات بمراتبها والمعلومات باسرها
معدومة صرفة في مرتبة ذاته الحقة فلا تكون الممكنات معلومة له جل شانه في تلك المرتبة اذ المعدوم لا شيء فكيف يميز وينكشف

لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة باطل بالبداهة

فاجاب بان ذات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة له بعنوان ذاته
الحقة سواء كانت الاشياء موجودة او معدومة وقد لا يخفى ان هذا الكلام مما لا يحصل له اذ المعلومية تقتضي التميز ولا تميز
للمعدوم المطلق اصلا والا علم معدوما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المحضة منكشفة وقال الشارح في حواشي
شرح التهذيب بان للممكن جهتين جهة العدم اللافعلية ولا تعلق للعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق والمعدوم
المطلق لا تميز له اصلا حتى يتعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب
فعلمه سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا الكلام ملغز جدا لانه ان اراد بقوله ان وجود الممكن الخ ان الواجب سبحانه علة
للممكنات فمسلم الا انه غير مستلزم لموجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة
وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه فذلك خبط صريح لاستلزامه وجوب جميع الممكنات ثم ما قال ان علمه
سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته ان اراد به ان العلم بوجود الممكنات منطو في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب والممكن
كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيئا اذ ذوات الممكنات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجودها
متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه انطواء العلم بذوات الممكنات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء
العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير مجد لان وجود الممكنات ح مغاير لذواتها فلا يلزم من هذا الانطواء انكشاف
ذواتها اصلا وان اراد ان العلم بذوات الممكنات منطو في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
من كتبه من كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه وقال المحقق الدواني ان الممكنات
في مرتبة العلم الفعلي موجودة اجماليا بانكشافها عنده جل جلاله شبيها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الايجاد
كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا سخيف اما اولا فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان الممكنات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود
اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فيلزم
ان يكون الممكنات بعضها عين بعضها مع تباينها وتخالفها حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او كثير فالممكنات
كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا يكون ممكنات على انه ح لا يكون وجود الممكنات تفصيلا
وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافيا في تحقق الممكنات
اولا فعلى الثاني الممكنات معدومات صرفة فيرجع الاشكال قهقرى وعلى الاول يلزم وجود العالم قبل ايجاده وبالجملة
هذا القول فاسد جدا والحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتشبث بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام
قوله لكن يرد عليه الخ انت تعلم ان انكشاف المباين بالمباين الآخر مطلقا كما ينطق به ظاهر كلام المحشي ليس بمستبعد

وعلى التسليم فينتقض عن الحكم باعتبار الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم
بالمتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يسارق التمايز

ولا ينبغي ان يدعي البداهة في امتناعه لعل الغرض ان انكشاف المباين بالمباين من دون حضوره بنفسه او بصورة
ومن دون مناسبة بينه وبين المباين الذي هو منشأ للانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما بحصول صورة الشيء او بحضور
نفس الشيء عند العالم او باتحاد الوجود بينهما وكلاهما منتف ههنا فان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة اصلا
قوله وعلى التسليم فينتقض آه اجاب بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد
ذاتها غير منتظرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قاطبة بانفسها
وذواتها منكشفة عنده والتميز فمن لوازم الانكشاف وهذه مستصوبة الاكثرون وهو الحق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله
ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باعلام
اعتقاد اهل السنة الى ان لم يحصل له شبهة واشتباه ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من تصدى
للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها ليس وجودها وانتفاء علاقة ما بينها وبين الذات البحتة كيف
انكشفت الاشياء عنده وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا احدية بسيطة
متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك ثم قال بعض نظار كلام الشارح ان ذات الواجب سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات وبتلك الخصوصية تكون ذاته سبحانه كاشفة له كشفا تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف واذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات
يتمايز المعلوم وهو لا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امورا منضمة الى ذاته سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشيخان
من ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى ويبطل بما يبطل به مذهبهما او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطن ومع قطع النظر عن القول بتلك الخصوصيات اعتراف بان الذات البحتة غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا مدخل لتلك الخصوصيات في انكشاف
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس ذاته تعالى قال الاستاذ العلامة مد ظله الخصوصية
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متأخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي
المقدم على الايجاد ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات مناطا للانكشاف في العلم الفعلي المقدم على الايجاد
هذا كيس تحت معنى محصل قال انا تلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه الامور الانتزاعية بل على منشئها وهو الذات الاحدية البسيطة

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطاً ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ الانكشاف الممكنات وبحسبه امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعاً لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضاً بذواتها التساوي العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك ذاته سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهي العلوم المتمايزة ولا يخفى ان قياس انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطاً محضاً بل هي منطوية على اجزاء مقدارية وجهات وجوانب بخلاف الذات البحتة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان انتزاع المنطقة والمركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الآثار فانما هي الخصوصيات من حيث انها فيرجع الى الذات البحتة الاحدية البسيطة من جميع جهات آخر غير معقول لان الافادة الآثار انما يعلم

قوله والقول بان بينه الخ سخافة هذا القول غير خفي مما قررنا آنفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان يكون موجودة في مرتبة العلم الفعلي على وصف التجدد او لا على الاول فاما امور منضمة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مذهب الشيخين ويبطل بما يبطل به مذهبهما او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب افلاطون ويبطل ببطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ان ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كون ذاته سبحانه منشأ لانكشاف الممكنات وامتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات متحققة بعد تحقق مصداق العالم فتكون ملغاة لا دخل لها في انكشاف الاشياء وتميزها اصلا وايضا الارتباطات نسب بين الواجب سبحانه وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف والامتياز في العلم الفعلي المقدم على الايجاد لانها متاخرة عن وجود الممكنات قطعا لما تقرر ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فافهم ولا تزل

قوله لان تلك الارتباط الخ قد عرفت ان تلك الارتباط لكونه نسبة متاخرة عن ذوات المنتسبين ظاهر ان الممكنات ليست موجودة في مرتبة العلم الفعلي فلا معنى لتحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات حاضرة عنده تعالى بتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذاته البحتة وهذا محال او لا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف الممكنات وامتيازها بتحقق تلك الارتباطات اذ الممكنات ح غير موجودة اصلا لا بانفسها ولا بصورها ولا معنى لانكشاف المباين عند مباين آخر من دون حضوره بنفسه او بصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور مرتفعا عن تلك الارتباطات

قوله فيلزم ان يكون الخ فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت متعلقة بالايجاب او بالاختيار

او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذوات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا الى غير النهاية فكل
الامتياز حينئذ اوما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز كل منها بالغير ايضا فالالزم تحقق ما بالغير من غير تحقق ما بالذات فلم
لاريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا والا يلزم الجهل في مرتبة ذاته العياذ بالله
قوله او بنفس ذاته تعالى الخ اقول هذا الشق وكذا الشقان الاخيران انما يتمشى على تقدير كون تلك الارتباطات
مخلوقة بالايجاب لكن هذا كرا ابطال للشق المتصور على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالايجاب ايضا
قوله او بنفس ذوات الممكن الخ اقول لاريب انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض لان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات كما ان تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها وتقرير امتياز الممكنات ليس معنى انها متميزة بذواتها بل في ذواتها
بلا زيادة شيء عليها مناشئ للامتياز كما قدمر فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها معين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف
شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وبعض
الناظرين لما لم يتعقلوا فاوردوا انظر الى ظاهر كلام المحشي عدم لزوم الدور قال الشارح في الحاشية وليس معنى الاجمال
هذا كلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود وما يقال في غير ذلك يلزم ان لا يكون المعلومات
منكشفة متميزة على سبيل التفصيل فيلزم النقص المستحيل بل المعلومات منكشفة تفصيلا وممتاز كل واحد منها عن الآخر وانما
الاجمال بمعنى كون مبدأ الانكشافات امرا واحدا بسيطا قال الشارح في الحاشية بل معناه الخ هذا ماخوذ من كلام بهمنيار في
التحصيل حيث قال ان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة يلزم عنها تفاصيل المعلومات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وههنا كل نفس موجودة تعالى ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان
مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يملأ دسته كانه مدد بل عنده اشد تجريدا انتهى
واعترض عليه الشيخ المقتول في حكمة الاشراق حيث قال واما ما يرى من يقال في الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم بالقوة
بها دبين مسائل فكرت توجد الانسان في نفسه علما لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عروض المسائل علم بالقوة يجد من
نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة هذه بالقوة اقرب مما كانت قبل السؤال فان السؤال اثبت الا كون
حاله الكل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء هذا كلامه ومحصله ان
هذا العالم بالقوة الذي يجد من نفسه الاقتدار على جواب المسائل الكثيرة له علم واحد بالفعل وعلوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى التجشم والذي حصل له بالفعل هو ان له ملكة الجواب والحق ان هذا التطير
وكذا التنظيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس قياسا تاما لعلم الواجب سبحانه بل العقول البشرية لما كانت قاصرة
[illegible]
عن تحصيل هذا النحو من

قوله في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى على ما كتاب المرجوع عندنا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ الكل خلاق له الا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا.

احتاجوا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الحد والمحدود وفي علم الشيء مع عدم امتيازه عن جميع ما عداه فاوردوا التنظيرات المفيدة لتخيله في الجملة لئلا يستبعد العقول عن تجويزه بالكلية

قوله لان المراد الخ اعلم انه لما كان قول الفارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موهما للزوم الجهل وقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته موهما لاتحاد الواجب بالممكنات وتركب الواجب سبحانه منها حمل الشارح كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي حتى يندفع التوهمات المذكورة عن كلامه فالمراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي والحاصل ان علمه التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكثرة علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته واما قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فالمراد منه ان الممكنات كلها متساوية الاقدام في كونها معلولات للواجب سبحانه وكونها حاضرة عنده جل شانه واما قوله فهو الكل في حد ذاته فالمراد منه انه مبدأ للكل وخلاق له لا ان تركيبه وقوامه منه سبحانه او المراد انه سبحانه علم بالكل لان نفس ذاته تعالى منشأ للانكشاف فالعلم بالكل منطو في علمه بنفسه فباعتبار ان ذاته مبدأ لانكشاف الكل كانه الكل هذا ما اراده الشارح والمحشي ويرد عليه ما هو الظاهر انه توجيه للقول بما لا يرضى به قائله لان الفارابي ذاهب الى ان علمه سبحانه بالاشياء بارتسام صورها في ذاته تعالى لا انه ذاهب الى ان علمه سبحانه بالممكنات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على مذهبه ولذا قال بعض المحققين قدس سره الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للمبدأ فاورد بلزوم التكثر في ذاته تعالى فلدفع هذا التوهم قال الخ الكلام والحاصل ان العلم لكونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة المعلولية فلا يوجب تكثرها تكثرا في الذات فانها ليست معلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة فهي واحدة من جهة وان اخذت على حدة ففيها ترتب علي وصدور الصور بعضها بواسطة البعض والاصوب في تقرير كلامه ما قال الاستاذ العلامة مد ظله انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه انه يلزم على رأيه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد ذاته قال علمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل انما الصفة المنضمة كثرة علمه اي علمه بالممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في ذاته ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامة ولا كاملة

قوله وتمام القول فيه الخ اى في العلم الفعلي للواجب سبحانه تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ولم وعلى الاول
فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات بجذافيرها

بل تكون مفتقرة في تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل فدفعه بقوله فهو الكل في صفاته يعني
انه تعالى تام كامل في ذاته لا يفتقر في تمامه وكماله في ذاته الى شيء آخر فليس انضمام العلم الى الذات البحتة لتمامها كانضمام
الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض هذا الكلام الشريف وللبعض وجهوا الكلام بتوجيهات اخر لسخافتها وعدم انطباقها على مذهبه تركناها
قوله ام لا اعلم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه ولا بغيره قالوا ان العلم يستدعي
اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشيء ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه واذا لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الواجب سبحانه عالما بنفسه ولا بغيره وهذا الراي سخيف جدا وسخافته غنية عن البيان لان علم الشيء بالشيء عبارة عن حضور شيء
بالفعل عنده موجودا بالفعل وحضور الشيء عند نفسه اذا كان مجردا اظهر وليس مناطه الا عدم غيبة الشيء عن نفسه وهذا هو البرهان اجمالا
قوله وعلى الثاني اما صفة الخ هذا مذهب الشيخ وغيره من اتباع المشائين وتفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجة عن ذاته بصور عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النمط السابع من الاشارات الصور
العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته يعقل من المبادي العالية على اي
نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي ربما تعقل الانسان
علا غير مسبوقة احدا الى ذلك ايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كتعقل
الانسان شيئا هذه صورته ويسمى انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره وقد علم انه قد اورد
الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولاته صورا مباينة متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الواجب سبحانه واحدا حقا
بل يكون مشتملة على كثرة واجاب عنه بان الواجب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب
تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه المترتبة ترتب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن ذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولات
واللوازم لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او
مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثره وبالجملة الواجب سبحانه واحد وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه

والمحقق الطوسي مع اشتراطه مع نفسه ان لا يخالف الشيخ في شرح الاشارات اعترض عليه بوجوه الاول
ان اثبات الصور في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا مطلقا انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف بصفة
فليس بمحال الثاني انه قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه الصدر الشيرازي
بان صدور تلك الصور على ترتيب كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه
من الخبط انه حاصل الاعتراض التزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا التزام صدور الكثير عن الواحد
الثالث انه قول بكون الاول الواجب سبحانه موصوفا بصفات غير متناهية غير اضافية ولا سلبية واجاب عنه
الصدر الشيرازي بان الممتنع انما هو قيام صفات كمالية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية ولا يخفى سخافته
لان العلم صفة كمالية بلا ريب وقد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته تعالى لان معلوله الاول
صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى واجيب بان كون المعلول الاول مباينا غير منفصل لازم لكنه ليس مستحيلا وكونه محمولا
غير لازم فتامل فيه الخامس انه قول بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه قال ومن كل ذلك يتحاشى
الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور العقلية بذواتها والمشائين
القائلين باتحاد العاقل مع المعقول هؤلاء انما ارتكبوا هذه المحالات حذرا عن التزام هذه المعاني وقد يورد على هذا انه
انه يستلزم استكماله تعالى بالغير بزيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية اذ حصولها في المجردات لاسيما
في الواجب تعالى محال عندهم وان الصور المرتسمة في ذاته تعالى غير متناهية حسب لا تناهي المعلومات ثم معلولة له تعالى وصادرة عنه
جل شانه فاما ان يكون صدورها بان يصدر بعضها بواسطة البعض فتكون مترتبة ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة باطل
بالبراهين الناهضة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور دفعة واحدة فهو خلاف ما تقرر في مداركهم من امتناع صدور الكثير
عن الواحد ولابطال هذا المذهب وجوه اخر ايضا تركناها لضيق الوقت وليعلم ان المحقق الطوسي بعد ما رد مذهب الشيخ بالوجوه
التي مرت قال ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التفصي عن هذه المضايق بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو صفة قائمة به فإنما ينكشف حضور الممكنات عنده تعالى بوجوه كثيرة

بتضاعف اعتبار الحكم المتعاقبة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه لا تظنن أن كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فإذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن تكون حالة فيه إذا تقدم هذا فنقول قد علمت
أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بأن
عقله لذاته علة لعقله للمعلول الأول فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين أيضا أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
مباينا للأول والثاني متقررا فيه كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فإذن وجود المعلول الأول نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل في ذات الأول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي تعقل الأول الواجب لا موجود إلا وهو
معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه وقد استصوب
هذا الكلام في المحاكمات ولم يدر أنه مع ما فيه يلزم عليه أن لا يكون المعلول الأول صادرا بالعناية والإرادة ثم
يلزم الاستكمال بالغير والتغير ويلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في المعلول الأول عندهم فافهم
قوله أو واحدة بسيطة الخ هذا مذهب العلماء الماتريدية رحمهم الله فإنهم ذهبوا إلى أن علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات إضافة إلى المعلومات وأورد عليهم أولا أن الممكنات كانت معدومة صرفة في مرتبة العلم الفعلي
فيلزم الإضافة إلى اللاشيء الصرف المعدوم المحض وهذا غير معقول وأجيب عنه بأن العلم وإن كان قديما لكن تعلقاته
حوادث فلم يكن له في الأزل تعلق بذوات الممكنات وفيه أنه نفي لتعلق العلم بالممكنات في الأزل فيلزم الجهل والعياذ بالله
وربما قيل إن العلم مع التعلقات قديم إلا أنه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخافته غنية عن البيان لأن المعدومات المحضة ليست
بمتميزة أصلا والعلم يساوق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعدومات المحضة وثانيا أنه على هذا لا مناص عن لزوم الإشكال المذكور
قوله فإنما ينكشف حضورها أقول ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تعليقا بالعروة الوثقى وإلا فلا يخفى على من له أدنى مسكة

او بحضور الصور الجوهرية العرضية القائمة بانفسها قبل وجودها في حدودها او بتعقل حضوري للاشياء حضورا اشراقيا
او بشيئية الممكنات المعدومات ثبوتا خارجيا

في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري لا يمكن الا بعد وجودها وتحققها وبطلانه ظاهر جدا
قوله او بحضور الصور الجوهرية الخ هذا المذهب مما يعزى الى افلاطون الالهي والمشهور انه اراد بالصور القائمة بانفسها المثل
المجردة ولا يخفى سخافته **وقال** بعضهم مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى اطلاق الصور عليها باعتبار حضورها العلمي وتسميتها
عندهم بالمثل المجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار او لعدم قيامها بمادة وتجردها عدم قيامها بذاته تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء
لم يكن القول بالعلم الفعلي المتقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد واعترض على هذا المذهب بوجوه
الاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب ولا استحالة فيه
فان قلت اذا جوزتم كون الباري سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المعلولات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الايجاب لم يعد نقصا **قلت** ان الايجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القوية تدل على ان خالقها
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل انه يجوز اضطراره في جعل مشيته وارادته **قال**
والسر فيه ان الباري سبحانه كامل في نفسه ومن جملة الكمالات العلم فالنقص مستحيل وما يستحيل ليس في قدرته واذا لم يكن النقص
مقدورا لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علمه ليس سابقا عليها
بل علمها بها وسقط ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد من ان تكون معلومة قبلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم التسلسل واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل يكفي ذاته فليكف ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور انتهى
اختتم هذا كلامه الشريف **ولا يخفى** ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة
ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته وهو لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله والسر فيه انه ان اراد
بكون النقص مستحيلا ان النقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم منه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن كون تلك الصور
مخلوقة لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذواتها وحوادث
ذاتية وان اراد ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا يصح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير اذ المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه فلا بد من مقابلة
فان الواجب بالغير والمستحيل بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا افاده الاستاذ العلامة مد ظله **الثاني** انه يلزم
ان يكون للجزئي الخارجي بما هو كذلك ثبوت غير وجوده الخارجي فيلزم تكثر الشخص في انحاء الوجود **واجيب عنه** بالتزام ذلك ولا يخفى
انه سفسطة والحق انه لا يلزم في علم الشخص الخارجي وجوده بعينه بل يكفي وجود صورة محاكية له وان كانت مغايرة له في الوجود والتشخص

او ثبتوا عليها بلا تحقق وتعين كالمرآة او باتحاد المعقول مع العاقل
فهذه عشرة مذاهب ولكل مذهب ذاهب فليطلب تحقيق الحق في المطولات

كما ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بما هي اشخاص خارجية في اذهاننا ولم يقم دليل بعد على استحالة
انكشاف المباين بالمباين مطلقا وسيجيء لهذا مزيد تفصيل ان شاء الله تعالى فانتظر **الثالث** انه يلزم على
هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم واجاب بعض المحققين قدس سره بان مقصوده ان العلم نفس ذاته فانه كما انه
بذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف للاشياء عنده وانما قال بوجود هذه الصور لئلا يلزم تمييز ما ليس بشيء وفيه ما فيه
قوله او ثبتوا عليها الخ فساد هذا المذهب وبطلانه غير خفي على من له ادنى مسكة اما اولا فلان الثبوت من غير الوجود مما
واما ثانيا فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن باطل لا معنى له اما ثالثا فلان القياس على المرآة قياس
مع الفارق لان الصورة المرآتية موجودة في الحس المشترك كما في المتخيلة وههنا لا وجود للممكنات اصلا واما رابعا فلانه
يصدق القضية الموجبة وهي قولنا الممكنات معلومة يقتضي وجود الموضوع اصلا والقول بصدقها من غير وجود الموضوع مما
كونه مخالفا للاجماع مصادم للبديهة العقلية الغير المأوفة ومن ههنا ظهر سخافة مذهب المعتزلة ايضا اذ الثبوت الخارجي من غير الوجود مما
قوله او باتحاد المعقول مع العاقل الخ هذا مذهب فرفوريوس واتباعه **قال الشيخ** في النمط السابع من الاشارات كان لهم
رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشائية وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ابطل
بما محصله ان صيرورة الشيء شيئا آخر واتحاده معه قول شعري لان الشيئين المتحدين ان كان كل منهما معدوما فلا اتحاد
بحث فلا يحكم عليه بحكم او كل منهما موجود فلا اتحاد اذ الوجود بمعنى متعدد يختلف باختلاف المضاف اليه فلا يمكن ان يتحدا
بوجود واحد اصلا او واحد منهما موجود والآخر معدوم فاما ان يكون المعدوم هو الشيء الصائر اياه فلا معنى للاتحاد او يكون المعدوم
هو الشيء الاول اعني الصائر فقد انعدم الصائر سواء كان الشيء حادثا بعد عدمه ولم يكن فلم يكن متحدا مع الثاني الصائر اياه
فلا اتحاد اصلا على التقادير كلها واعترض بانهم ومنهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضا كصيرورة الماء
هواء وبالعكس فكيف يصح منهم القول ببطلان صيرورة الشيء شيئا **والجواب** ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضا ليس
ان عنصرا معينا يصير عنصرا آخر فالماء بنفسه لا يصير هواء والا يجري الكلام بانه ان كان بعد الصيرورة ماء فليس بهواء
وان كان هواء فليس بماء بل معناه ان هيولى العناصر تخلع الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس الصورة المائية
فتكون الجسم المائي **فان قلت** فماذا تقولون في صيرورة المركب من العناصر الممتزجة **قلت** العناصر
اذا امتزجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون صيرورة العناصر بعد امتزاجها مركبا ليس من الاتحاد في شيء
قال الشارح قال الشيخ في التعليقات الخ اعلم انه فسر قول الشيخ في التعليقات الاشياء لما ان يكون وجودها لها او بآلة غيرها

الاول ان المراد بان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائمة بالمادة والموضوع او يكون وجودها قائمة بالمادة
والموضوع فالمفارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذواتها وكذلك النفس لما كان
وجودها غير قائمة بمادة وموضوع ادركت ذواتها وهذا بناء على ما زعم المشائية ان مناط الادراك انما هو التجرد
عن المادة والموضوع والآلات الجسمانية لما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تدرك ذواتها قال الشيخ المقتول في
حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرزخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
اذ ليست هي هيأة لغيرها بل هيئة ما لها هي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عنى
بالغيبة بعدها عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة الشعور فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز
وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه لذاته
نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيآت فسبب الهيآت منتهاها المادة فالمادة ما الذي منعها واعترفوا
بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيآت التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها
الاشياء مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا لا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ما ادركت ذاتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت
الصور التي فيها واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان
وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد فهي مبهمة بذاتها متحصلة بالصور فهي
في حد نفسها جوهر ظلماني فلا يشعر بذاتها وايضا الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تتكثر
بحسب تكثر الصور في الواقع وليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا
لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والا فكل مفهوم كالجسمية والفرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهومه من حيث هي كان
مجردا بحسب المعنى عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للعاقلية
لكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور
متأخرة الوجود عن الهيولى كتأخر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة
عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهوم الشيئية ابسط من كل مفهوم
وليست عاقلة لذاتها ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما التي تحصلت وتقدمت بها
في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كانت من الصور والصور خارجة عن ماهيتها داخلة
في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف ووجودها ووحدتها شبيه بوجود الكليات الجنسية ووحدتها
لان وجودها ووحدتها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووحدته عند اخذه مجردا عن الفصول المقسمة له هذا كلامه ✣

قوله فلذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان اعتبار الحكم
على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات الاقناعية تطويل بلا طائل وتكلف في دفع ايراد صاحب الاشراق
ان يقال ان الهيولى وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وكما صرح به الشيخ
وهي مبهمة بذاتها محصلة بالصورة فهي في حد ذاتها جوهر ظلماني فلا تشعر بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء
اما وجودها لاستكمال انفسها او وجودها لاستكمال غيرها فالعقول المفارقة والنفس لما كان وجودها لان تستكمل في ذواتها
بتحصيل العلوم للتشبه بالمبدأ الاعلى جل مجده ادركت ذواتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت
وجوداتها لا لاستكمال انفسها بل لاستكمال غيرها وهي النفس لانها كالجواسيس والخوادم لها لم تدرك ذواتها وورد عليه بان
حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة ممنوع ويجاب بان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذين التوجيهين
لا يدل كلام الشيخ الا على كون العقول المفارقة والنفس عاقلة ولا يدل على كون علومها حصولية او حضورية كما اشار اليه
في الحاشية ما قال الشيخ اولا الخ الثالث ما افاده بعض المحققين قدس سره ان معناه ان من الاشياء ما وجوداتها حاضرة عند نفسها
ومنها ما وجوداتها ليست بحاضرة عند نفسها والاعراض والممتدات من القبيلة الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذواتها فلا حضور لشيء عندها لان الحضور انما هو للاستقلال لا يحضر عنده شيء والممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر
فلا حضور لها عند نفسها اصلا والمفارقات النفوس لما كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لا جرم ادركت نفسها
لان الادراك حضور المعلوم عند المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا يصلح للادراك الا المجرد والحضور عنده كاف للانكشاف والادراك
والآلات الجسدانية لما لم تكن وجوداتها حاضرة عند نفسها بل عند غيرها لكونها اعراضا ممتدة بامتداد المحال لم تكن شاعرة
لانفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات والممتدات وحدتها الاتصالية عين الكثرة الانفصالية وكل
متصل بالفعل فهو منفصل بالقوة اذ كل جزء منه منفصل عن الجزء الآخر لا محالة ومحجوب عنه وكل جزء غير صاحبه فلا جمعية له
ولا حضور لذاته في ذاته بل ذاته تغيب عن ذاته واتصاله بعين استعداده للانفصال وليس له من التحصل الوجودي قدر ما يمكن ان
يجمع اجزاءه ولا من البقاء ما يشمل اوله وآخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يفوت عن آخره وآخره
يعدم اوله بل كل بعض يفرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه الآخر فالكل معدوم عن الكل اذا كانت ذاته
غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخافة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهر
موجود لذاته فيلزم ان يكون معقولا لذاته عاقلا لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات بانفسها حضوريا

قوله المشار اليه الخ اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يحتاج الى جعل المشار اليه بقوله فلذلك الخ
مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قيامها بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغني

وان موجودة لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استكمال انفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كاف لكونه
مشارا اليه وانما احتيج على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزوا بالقيد الاول عن الاعراض مطلقا وبالثاني
عن الماديات مطلقا سواء كانت مقرونة بالمادة او بغواشيها وعما يتجرد بجعل جاعل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
بالمعنى الذي ذكر ليست بمدركة وبهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجرد اتفاقي
ومناطه ليس الا حضور شيء عند شيء كيف لو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء لكانت
مدركة فلا يصح التفريع على مجموع الامرين ولو سلم فيلزم كون البعد المجرد الذي ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه
كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة مدركا لوجود الامرين فيه عندهم مع انه لم يقل به احد ذلك لان
كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
لما عرفت ان الماديات والممتدات كل جزء منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
حضور شيء عندها اصلا وبالجملة لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن ان يكون الاشياء
حاضرة عند الجواهر المادية ولا الاعراض اصلا على ان القول بكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجرد بمحض
الاتفاق وجعل مناطه حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان ذلك الشيء مجردا عن المادة وغواشيها
وقائما بنفسه عجيب جدا واما قوله ولو سلم فيلزم الخ ففي غاية السخافة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا ريب انه ممتد وقد عرفت
ان الممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فهو ليس بمجرد عن المادة وغواشيها والتجرد الذي جعلوه مناطا للادراك
انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا اصلا لانه ليس بمجرد عن غواشي المادة وقد اجاب بعض ناظري
كلام المحشي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين النافين لوجود البعد المجرد والشيخ الغرض منهم
فمادة النقض ليست متحققة عند المشائية وتعقب عليه البعض الآخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية ايضا
انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين لا على طريق المشائية فقط
واقول هذا الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نورا لذاته لا تجرده
عن المادة ولواحقها وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
لا تجرده عن المادة وقد اعترض على زعم المشائين من كون التجرد مناطا للادراك بوجوه منها ما قد نقلناه في الدرس السابق
فقد ظهر ان ليس مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين بل مراده الحصر فيهما على طريق المشائية فقط ومادة النقض
غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام آخر في غاية الصعوبة والاشكال وهو انهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات العجم
غير مجردة بل زعموا انها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وقد صرح

وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي

بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه فمع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجزء الآخر صارت نفوسها
مدركة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرد باطل
قطعا فان البهائم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات العجم ليست بمدركة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست بمجردة فهي لا تعقل ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معقولة والوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو اما ان يكون قوتها الوهمية مجردة او غير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات العجم مدركة للكليات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مدركة اصلا فالاولى ابطال قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة وغواشيها وبالجملة الاشكال غير سهل كما لا يخفى

قوله اذ التجرد والمفارقة الخ استدلوا على كون النفس جوهرا مجردا مفارقا عن المادة بانها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها
فلا بد ان يكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصور الحالة فيها مجردة
واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء
على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات
في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا ومنها ان الكلي وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لها لان تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق له مع عدم مساواته له تمام
ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حواشي التجريد هذان الايرادان يندفعان باثبات الوجود الذهني على النحو الذي حقق
واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذهني ليس بارتسام الصورة في الذهن وقياما به فلا يتم الاستدلال وتحرير
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مخبط جدا والحق ان هذين الايرادين لا يرجعان الى طائل اما الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضة اذ قد ثبت في محله وتحقق انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم والتزام القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجدي شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اصلا فضلا عن ان تحضر عند مجرد
او ما يرتسم في مجرد فهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة وغواشيها واما الثاني فلانه لو لم تكن
المرتسمة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون الكلي
مدركا لان النفس تدركها بما هي كذلك مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يجوز
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اصلا وان كانت الكليات ذوات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين فالمراد بها ههنا
هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم
المخصوص قوله فلنه الخ ولعدم كونها مفارقات ايضاً ولم يتعرض به لظهوره وللكفاية احدهما قوله لم يحتج الخ
لانه انما ادرك فاتى على تقدير وجدان الاثر منفى لكون حضوري الى بالواسطة فاذا كان حضوري الى بالاصالة
تحقق اقوى منشأ الانكشاف ٭

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض
المادية والا لم تكن مطابقة الا لشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقرونة
بتلك الصورة فلا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات ثم صورة الفرس المنقوشة على الجدار لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها ثم اختلاف الصورة المنقوشة
على الجدار مع ماله تلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة اذ ما لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة فان اختلفت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل ليس ههنا مشهد بيانه
قوله اذ المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهم ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها
وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان وقال بعضهم ان قوله كالعين مثال للمنفي وضمير هي راجع الى الآلات ثم المعنى هي اي الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا تكلفا بعيدا اعرض عنه المحشي وجعل قوله كالعين مثالا للآلات ثم حكم بان ليس المراد بها
الجرم المخصوص لانه ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين
والحاصل انه ليس المراد بالعين في هذا المقال الجرم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس بمدرك ولا آلة للادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذواتها حضور عند
انفسها بل وجود تلك الآلات ثم مالها حضور الغير وهي النفس هي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى ما فيه من الخبط والتكلف
قوله وللكفاية احدهما آه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالمحل المستغني فقوله وكذا التجرد
عن المادة وغواشيها لو كان بعض حاصل لا يكفي في كون الشيء مدركا بل لا بد من كونه قائما بنفسه وكونه مجردا عن المادة وغواشيها لا على
قوله لانه انما ادرك آه محصله ان الصورة انما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها واسطة في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورته عند المدرك لا على ان العلم نفس ذلك الشيء
واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم الحضوري عين المعلوم بوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في التعليقات بعيد الكلام

والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل لكلام الظاهر
كما يا دى لبعد الى القصد ما العزالى المجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه بحصول ان تعقل الشئ وادراكه هو وجوده
للذات المجردة وحضوره عندها بلا واسطة كوجودنا لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معلنا او وجودها
كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى المجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها كون تعقلها

وادراكها لها بذواتها لا بامر عدا ها

الذى نقله الشارح بعينه العبارة انى اذا ادركت ذاتى وكان ادراكى لذاتى من اثر يحصل فى نحيفت وكان ذلك الاثر
هو اثر ذاتى لولا انى علمت قبل ذلك الاثر ذاتى لكنت اعرف منه ذلك الاثر لعلامة من العلامات انه اثر ذاتى وان احضرت اثرا
من خارج فى ذاتى او فى آلة ذاتى ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتى احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتى فاحكم فاقول ان
هذا الاثر هو اثر ذاتى يكون قد سبق ادراكى لذاتى لا من ذلك الاثر فان تحيل فى اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى غير النهاية
بالضرورة ويكون ادراكى لذاتى الا الاثر بل لوجود صورة ذاتى فى الاعيان بل ولا وجود آخر لذاتى واذا ادركت شيئا من
اثر منه بسبب انه يوجد اثر منه فى عقلى وجه من نحو لكان ادراكى لا تم فاذا ادركت ذاتى من اثر يحصل لا بسبب الا الوجود
وجودى فى الاعيان بل لا يعرى فادراكى لذاتى من ذاتى تم اتم مما لو يتم ادراكها من اثر واذا ادركت ذاتى لا من
ومنها ما قال الشيخ المقتول فى حكمة الاشراق ان الشئ القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته فى ذاته
فان علمه ان كان بمثال فمثال الانائية ليس هى هو فهو بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الانائية
بعينها ادراك ما هو هو لا ادراك هو بعينه وان يكون ادراك ذاتها بعينها ادراك غيرها وهو محال بخلاف الخارجيات فان
المثال وما له كل منهما هو ثم قال ايضا ان كان بمثال ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمثال قوله بهذه الدلائل مع ما فيها من الاقناع انما دلالتها على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول
صورة فيها ولا دلالة على ان علم النفس بذاتها ليس بامر زائد عليها فافهم واستقر كلاما سيجئ عليك ان شاء الله
قوله بعيد وذلك لان حصول صورة الشئ عند العالم لما كان كافيا فى انكشاف الاشياء بحضور الشئ عنده يكون كافيا بالطريق الاولى
قوله بحصول ان تعقل الشئ الخ قال الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثانية من الفن السادس من كتاب الشفاء يشبه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشئ مادى فهو اخذ
صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان مراتب التجريد مختلفة واصنافها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها
بسبب المادة احوال وامور ليست هى لها بذاتها من جهة ما هى تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التى لها من جهة المادة
مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية وهى بحدها شئ واحد

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كان
الطبيعة الانسانية ما يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد
لاجل انها انسانيته لما كانت لعمرو فاذن احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هو هذا النوع من التكثير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهو انها اذا كانت في مادة حصلت بقدر من الكم والكيف والاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد وحد آخر من الكم والكيف
والاين والوضع لكان كل انسان يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد لحقتها هذه اللواحق فالحس يأخذ الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان تكون تلك الصورة موجودة له واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة
عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصما العلاقة بينها وبين المادة قصما تاما
الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية والحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادية
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان يتخيل
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو تخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك
لان الشكل والوضع واللون وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق
والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك
بل يوجد فتبين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك وينال امثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق
المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكتنفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية او
صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذا مجردا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة الا ان وجوده مادي
او عارض له فذلك غير صحيح عن المادة وعن لواحق المادة معه فيأخذه اخذا مجردا كون مثل الانسان الذي يقال
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ونزعه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم يجرده عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك
الحاكم العقلي انتهى وكذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته تمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك تخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور
من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو
مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده
عن تلك العلاقة المذكورة فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة باللواحق
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيآت مخصوصة
محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك الشيء مع الهيآت المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى والحاصل ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واياما كان فادراكها التعقل فالمدرك لابد ان يكون مجردا تجريدا ما وهو المعقول او تجريدا ناقصا
وهو المحسوس بواحد من الحواس وتختلف الادراكات باختلاف تجرده فالبصر يجرد الصورة عن المادة لكن مع لواحقها
كالوضع الخاص واللون والشكل المعين وغيرها والخيال يجردها تجريدا تاما اعلى من التجريد الاول لكنه لا يجردها بالكلية

فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم
الحضوري بنفسها فافهم قوله حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة
في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت في المفهوم العنوان فقط كحيثية
الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لابد ان يعلم ان الحجة المذكورة
للشيخ كما تدل على نفي التغاير بين مصداق العقل والمعقول في تعقل المجردات انفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين
مصداقي العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية معقول ايضا

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والوهم تجردها تجريدا ازيد من تجريد الخيال ففي هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاول اشد واما القوة العاقلة فتجردها تجريدا تاما فقد ظهر ان مناط العاقلية
والمعقولية عندهم كون الشيء مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا
بالمادة بنحو ما من التعلق ومطلق الادراك لا يجب فيه التجريد التام بخلاف التعقل فانه انما يكون بتجريد تام وقد مر تحقيقه
قوله فتعقلها بالمعنى المصدري آه اذ التعقل بالمعنى المصدري عبارة عن حضور الشيء موجودا بالفعل ووجود الشيء
بنفسه مدار ادراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانت تعلم ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا لو قصد صدق المصادر عنده مشروط
بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري اصلا ولا بالعكس فافهم
قوله وبمعنى الحاضر عند المدرك آه قال الامام الرازي لو كان تعقل الذوات المفارقة غير زائد على ذواتها بل
يكون نفس ذواتها لكانت عاقليتها لذواتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ نحن بعد حصول
علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة
وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها واجاب عنه الصدر الشيرازي
في حواشي الهيات الشفاء بان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصور الحاصلة
منها في ذهننا وجوداتها في انفسها هو بعينها وجوداتها لنفوسنا لا وجوداتها لذوات تلك المفارقات ومقتضى
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود الشيء للشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا بحصول صورة منها في نفوسنا ومحصل هذا الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد بعين وجوده الخارجي
لا بعين ماهيته فلا يلزم من ادراك ماهية الجوهر المجرد ادراك انه عالم بذاته ويعترض عليه بانه لا يقلع مادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراكه وجوده الخارجي

بمن فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج والمعالج فلتستطيع فقد اخطأ المعقول فيما نطق به الشيخ فقوله كيف الحكم
علاوة لدليل الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود انما نفي التغاير الذاتي فقط

ليدرك ان الجوهر المجرد عالم وان لم يلزم من ادراكه ماهية ادراكه انه عالم **اقول** ان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل غاية ما يزعمون ان الماهيات محفوظة في انحاء الوجود وظروف التقرر
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عند محققيهم وسيجيء بيان ذلك ان شاء الله
قوله فمن ذهب الخ لما اجمع الفلاسفة على ان مصداق العاقل والمعقول في علم الشيء بنفسه احد محض من دون تعدد
وتغاير اصلا اعترض عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجهين **الاول** انه لو كان تعقل ما ذاتنا نفس ذاتنا على تقرير ان
تعقلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا وح يكون هو ذاتنا بعينه ويلزم جريانه في التركيبات الغير المتناهية واما
لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا **الثاني** ان حصول الشيء للشيء يقتضي تغايرهما
كاضافة الشيء الى الشيء وايجاب الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتزم المحقق الطوسي في جواب هذين
الايرادين ان بينهما تغايرا بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات ويتغير ذاتنا بنوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات غير متناهية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر واما حاصلا ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضر
لذاتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انها حاضر مغاير لها باعتبار انها حاضر له
وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والتسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار
فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وفي دفع الثاني ان تغاير الاعتبار يكفي لحصول الاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس يكفي في الايجاب ولا يقتضي تقديم الموجد على الموجب بالذات واعترض عليه الشارح في كتبه بانه قد شبه هذا التغاير
الذي يعد تحقق العلم بالتغاير الذي في مصداق العلم وليس ههنا تغاير في المصداق اصلا اذ مصداق العالمية والمعلومية امر واحد بالذات
وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بلا امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج من حيث انها طبيب ومعالج
من حيث انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار ولو كان ههنا ايضا تغاير اعتباري لكان المعلوم شيئا مقيدا لا ذات العالم من
حيث هي هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فهو نفس
ذاتنا بلا تغاير اصلا فليس هناك تعدد وتثنية اصلا فضلا عن التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا الخ وتسلسل
فاذا قطع النظر عن الاعتبار ينقطع التسلسل واما اندفاع الثاني فبان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا عبارة
عن عدم غيبته بذواتنا عن انفسنا وعدم غيبتها عن انفسها ليس اضافة حتى يستدعي التعدد والتغاير فيتأمل
قوله حيث قال ان علم ان المحقق الدواني ايضا اقتفى اثر المحقق الطوسي حيث صرح في الحاشية القديمة بالتغاير الاعتباري

بين العالم والمعلوم والعلم في علم النفس بذاتها وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال كيف يعن ان
علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية فيه على ان يكون في ذاته شيء بازاء العاقلية وآخر بازاء المعقولية ولا تحتجبه من نعت
من هو في التحصيل في الصناعة فضلا عن ان يرتضيه من في نفسه قوة طامحة للفلسفة ولقريحته صورة مسيحة للحكمة فقد تبين
لاولي البراعة في العلم ان معقولية الشيء هي كون ماهيته المجردة للشيء وعاقليته هي كون ماهيته مجردة لشيء او بلا اشتراط ان يكون
ذلك الشيء مرادا غيره ووجود المعقول في ذاته هو وجوده لمدركه ووجوده لمدركه نفس معقوليته بحيث ان المجرد كان وجوده لذاته
بخلاف المادي فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازاء العاقلية هو ما منه بازاء المعقولية
الا انك اذا قايست بينه وبين الذات العاقلة للمعقولات هي غير ماهيته باعتبار ان ذاته لها هوية المجردة لذاته عاقلا
وحكمت ان ذلك منه بازاء العاقلية وباعتبار ان هويته المجردة لذاته معقولا وضعت هذا منه بازاء المعقولية لا على ان في
احد الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم تبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان الامر كما يظن اللهج
لتغاير اعتبارات المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمعقولية وسائر الشيون والصفات العلى
تكثر الحيثيات في ذاته تقدس مجده وبطل هذا الاشتراك صريح وزيغ فضيح في معرفة الجناب الربوبي وبل يحكم البرهان
الاذن بتعالى عن امثال ذلك صقع قدوسيته ويرتفع عن شوائب سدة احديته فليس هناك الا كثرة الاسماء بحسب السلوب
بالضم كرانه وگوشه زمين
والاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره وحيثية الوجوب بالذات اعني القيومية هي بعينها جملة الحيثيات التقييدية
الكمالية بحيث يكذب بجهة حيثيتين كماليتين على الاطلاق ويصدق اطلاق اسماء الحيثيات الكمالية بالاسر على الحيثية
الواحدة الحقة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون انما التكثر بحسب التسمية فقط وكبرياؤه اعلى عن ذلك كله انتهى وتحقيق المقام
ما افاده الاستاذ العلام مد ظله ان مصداق العاقل في علم المجردات والنفس بانفسها مغاير لمصداق المعقول فالعلم مطلقا عبارة عن
صفة انضمامية مغايرة للعالم والمعلوم فمصداق العالم في علم النفس بذاتها هي النفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق المعلوم
هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكسر اذا عالجت النفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها
ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وبالجملة العلم صفة واحدة بالحقيقة تختلف باختلاف متعلقاتها فان كان
متعلقها امرا غائبا عن العالم كان تعلقها بتوسط صورة حاضرة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقها
امرا غير غائب عن العالم كالنفس ذاته وصفاته كان تعلقها به بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حضوريا
لانه ليس بتوسط حصول الصورة واستدل عليه مد ظله بان العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بدانستن
منتزع عن العالم بالعلم الحضوري كما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصولي وانكاره عسى ان يكون مكابرة والمعنى
المصدري عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزءا منه او خارجا عنه ملحوظا معه فيكون
مشتركا بين العلم الحصولي والعلم الحضوري ودليل على ان بينهما معنى مشتركا هو الحقيقة المعبر عنها بدانش

فلا يرد ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان ومن المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي ان العلم الحصولي هو الذي من حيث الوجود الذهني مع ان العلم المتعلق بعلم حضوري لا حصولي هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي الان الذات الماخوذة مع الحيثية المركبة عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف الحاظ لا وجود له في الخارج بوجود الاصلي بحلاف النفس فلا تكون فعالا لها لاستدعاء الاتصاف الانضمامي الخارجي احد الامرين تستدعي علمها بالعلم الحضوري وجود الشيئين في ظرف الاتصاف مثلا مع انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا انما العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا التلويح في التوضيح

وهو الحدث الذي اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدريا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة المشتركة التي نسبتها الى المعنى المصدري الى نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فاشتراكه دليل على اشتراك منشأ انتزاعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان ثم اما علم الواجب سبحانه فلما دل البرهان على انه نفس ذاته وليس صفة منضمة فالعلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن غير منتزع عنه سبحانه اذ لو قيل بانتزاعه عنه سبحانه يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان مبدأ الانكشافات في علم النفس بذاتها وغيرها من المفارقات نفس ذاتها فلا وجه لانكار انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة فافهم قال الشارح كيف والذات الخ الظاهر ان يقال الذات الماخوذة مع الحيثية ليست بحاضرة عند المدرك بلا توسط الصورة لانها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حضور عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضوريا قوله فلا يرد ان القائل آه وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف والذات الماخوذة الخ مجموع الذات والحيثية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ لا حضور لذلك المجموع عند نفسه وليس قوله هذا دليلا مستقلا على نفي التغاير مطلقا اذ دليل الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو علاوة لدليل الشيخ والمقصود منها نفي التغاير الذي افتقط هذا ما رامه المحشي ثم لا يخفى على ذي بصيرة ان قول الشارح كيف والذات الخ وجه لخطأ زعم من زعم التغاير بين مصداق العالم والمعلوم في العلم الحضوري ثم لم يذهب الى التغاير الحقيقي بين مصداقيهما في العلم الحضوري حتى يكون قوله هذا دليلا عليه قوله لان الذات آه فيه انه يجوز ان يكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة في الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا قوله فلا يكون فعالا لها آه لما كان مع ان العلم الحضوري عند الفلاسفة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عينا للعالم او معلولا له

صفة منضمة اليه وكان انتفاء الاولين ههنا غير محتاج الى البيان اذ عدم كون الذات الماخوذة مع الحيثية معلوما
ومبينا للنفس من اجلى البديهيات انما الاشتباه في الثالث اذ يمكن ان يتوهم في بادي الرأي كون الذات الماخوذة
مع الحيثية وصفا منضما الى النفس استدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري
امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي وليست موجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يمكن ان يكون هذا الامر
الاعتباري نعتا لها اذ الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الشيئين في ظرف الاتصاف ثم انت تعلم انه يلزم على هذا
ان لا يكون العلم المتعلق بالعلم الحصولي علما حضوريا بل علما حصوليا اذ العلم الحصولي هو الشيء الماخوذ مع حيثية الاكتناف بالعوارض
الذهنية فيكون امرا اعتباريا موجودا في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصلي كما ذكره المحشي فلا يكون نعتا
للنفس مع انه قد صرح الشارح في موضع من تصانيفه ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضوري **فان قلت** يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة في العلم الحصولي موجودة في العين وان تكون ماخوذة
في العنوان والتعبير فقط **قلت** يقال مثله ههنا ايضا فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية علما حضوريا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية ليست بموجودة في الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج المشاعر فلا تكون نعتا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضوريا مع ان الشارح مصرح في مواضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضوري **لا يقال** قد نص الشارح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج واستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد
من تحققها في ظرف وجود الموصوف **لانا نقول** انما دعا الشارح الى القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار صفة انضمامية للنفس والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الشيئين
في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست بينة ولا مبينة بل الذي يشهد به الضرورة ان وجود الصفة في الموصوف
ضروري في الاتصاف الانضمامي تصورا بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن بوجود مغاير
لوجودها فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج اصلا **فان قيل** الصورة لما كانت موجودة في الذهن الموجود
في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموجود في الموجود في ظرف موجود فيه **يقال** قد صرح آخر في المحاكمات وغيره
من المهرة ان ظرفية الخارج ليس كظرفية الدار بل معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية ولا يلزم
من وجود شيء في شيء متصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشيء ايضا موجودا بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية
بل يجوز ان يكون الشيء موجودا في شيء موجود بوجود اصلي بالوجود الظلي **فان قلت** الصورة القائمة بالذهن
من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية مبدأ للآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه **قلت** تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ للانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فقد ظهر انه

يجوز ان يكون الشيء منشأ للنقش مع عدم ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصلي اذ القدر الضروري في الانتزاع
الانضمامي ليس الا وجود المنشأ في المنعوت فيحتمل ان يكون الموصوف في الخارج حيث ينضم اليه المنتزع مع كونهما موجودين
ذهنية فافهم قال الشارح في الحاشية والمقصود الخ اورد عليه بان العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزع
عن علم النفس والمجردات بانفسها قطعا واذا كان العلم بالمعنى المصدري منتزعا صح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلومية
عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضائفة ولا يمكن ان يكون المفهومات المتضائفة منتزعة عن ذات
واحدة الا بحيثيات مختلفة معتبرة في مرتبة المصداق اذ مصداق المتقابلات يستحيل ان يكون امرا واحدا فيجب ان يكون مصداق
العالم مغايرا لمصداق المعلوم ومصداق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العاقل والمعقول امرا واحدا واجاب عنه بعض المحققين
قدس سره بما حاصله ان العالمية والمعلومية وكذا العلم والمعلوم لا تضائف بينهما في علم الشيء بنفسه اذ معنى علم الشيء لنفسه عدم غيبته
عن نفسه وهو ليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم متضائفين انما يكون العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة الشيء عن نفسه مضائفا
للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضرا عند نفسه مبدأ لانكشاف نفسه من دون تغاير بينه وبين نفسه ثم قال كيف يصدر
من ذي المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئان متضائفين بالقياس الى شيء واحد وتعقب عليه الاستاذ العلامة
بانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزعا عن الذات العاقلة او لا يكون والثاني ظاهر البطلان العقلاء
ليسوا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بمعنى دانستن عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى مضائف لمفهوم المعلومية
ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه مضائف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه فلا
لانكار التضائف بين العلم والعالمية والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضائفة فلا يمكن ان يكون
مصداقهما واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه ان لم يكن اضافة لكنه مصحح لانتزاع معنى اضافي وهو ما يعبر عنه بدانستن فلا مساغ
لانكار التضائف بين العالم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة
لنفسها ولا اجترئ عليه الا انهم يجترؤن عليه فاذا صح انتزاع العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العالمية ومفهوم المعلومية من
الذات العاقلة فلا مجال لانكار التضائف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذ العالمية المنتزعة
عن الذات العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلومية
التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة من غيرها والثاني باطل
فتعين الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلومية في علم الشيء بنفسه تضائفا بلا ريب الا ان شيئين لا يكونان
متضائفين بالقياس الى شيء واحد اي اذا كان الموصوف بهما واحدة فليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا عالجت
النفس ذاتها متضائفان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف **واقول** انهم عرفوا المتقابلين
بانهما الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير

قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي منشأ حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى خلا يرد ان الاتصاف بما يمكن لها والاتصاف بشئ ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والالزم ان يكون علمها بانفسها بحصول صورها

لا في المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد مثلا من جهتين وهذا الكلام نص على انه يمكن ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شئ واحد لان الابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين ليستا طرفي اضافة واحدة بل كل منهما طرف اضافة اخرى ولو كان الامر كما زعم هذا البعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لاخراج المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين قال الشارح في الحاشية من غير ان يوخذ الخ لا يخفى على المتامل انه لا يلزم من كون المعقول نفس الماهية المجردة من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل هو بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالجت النفس ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها قوله فيكونان واجبة الثبوت آه اقول ان اراد بكونهما واجبة الثبوت لها ان ثبوتهما لها غير معلل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف كما هو الظاهر من التنظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية ووصف المعقولية منتزعين عن نفس ذات النفس وكون النفس بنفس ذاتها مصداقا لحمل هذين الوصفين ان يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ ما لم يجعل الذات فليست هي بذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونهما غير معللين اصلا وان اراد بانهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب ليس في محله اذ وجود الواجب سبحانه ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف والا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا العياذ بالله اذ لا معنى لكون الوجود مجعولا ومعلولا الا كون منشأ انتزاعه كذلك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعدادان استعداد وجود الصفة فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله والالزم آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم الشئ بنفسه ان يكون علمه بنفسه بحصول صورته فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امرا زائدا على ذاته وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بالشئ نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري وان كانت متعلقة بالشئ بواسطة الصورة فهو علم حصولي وليعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى التصور والتصديق فيلزم انقسام العلم الحضوري ايضا الى التصور والتصديق والحكماء وان صرحوا بان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ فانه كالنتيجة لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة
ظاهرة على ان المعقول ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري يلزم ان يكون علمه
بحصول صورته وهذا التوجيه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى قوله غطاؤه ومعنى الغطاء هنا
غطى الليل فلانا اي لبسته ظلمته والغطاء كالكساء ما يغطى به المرآة وجهها قوله فيها ودون الاعم الخ لانها من الامور الاعتبارية
الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر الفرق الخ لان المجردات مع كونها فائقة القادة
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها

لكن كون العلم الحضوري تصورا او تصديقا لازم عليهم قطعا وذلك لانه اذا كان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا
وعلم العالم الحصولي علم حضوري والعلم الحصولي اما تصور واما تصديق فالعلم الحضوري المتعلق بالعلم الحصولي اما ان يكون متعلقا بالتصور
او متعلقا بالتصديق فيلزم اتحاد العلم الحضوري مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم الحضوري ايضا تصورا وتصديقا
ولا يخص التصور والتصديق بالعلم الحصولي وما قيل ان ذلك العلم باعتبار انه علم بما هو غير العالم وصفاته وبهذا الاعتبار تصور وتصديق
وباعتبار انه مبدأ للانكشاف نفسه هو بهذا الاعتبار علم حضوري ليس بتصور ولا تصديق فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقتان
مختلفتان بالنوع فلا يمكن ان تكون الحقيقة النوعية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا فافهم
قال الشارح في الحاشية وتحقيقنا اه لعلك قد علمت من تحقيقنا الذي مر ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا ليس كما قال الشارح وقد ذكر
قوله بل لا ظاهر الخ اقول ولانه يأبى على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول
صورته في حيز الخيار كما عرفت من قبل قال الشارح كما ستنكشف لك غطاؤه الخ قال في ما سيجيء من ان ما حقق التوهم ان العلم
من الامور التي تحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو امر حقيقي متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع
العارض والمعروض يلزم ان يكون حقيقة العلم ملتئمة من الجوهر والعرض وغيرهما من المقولتين المتباينتين ولا شك ان كل حقيقة
مركبة كذلك فهي اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صرح به كثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا يمكن كون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ حينئذ علم الجوهر جوهر وعلم الكيف كيف وعلم الكم كم
فهذا الايراد اي كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك الورود على من زعم ان العلم مجموع العارض والمعروض وعلى من قال
انه عبارة عن المعروض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القائل بكونه عبارة عن المعروض فقط تركبه من المقولتين وقال الشارح
في بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعروض مما لا شبهة
الضرورة كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه
قوله لا بد في علمها اه اقول فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العالم الحضوري علما حضوريا لان العلم الحضوري عنده عبارة
عن الحالة الادراكية المنتزعة من الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
مبدئها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة تمت..

قوله فالواجب تعالى آه اعلم انهم اختلفوا في كون صفات الواجب جل شانه عين ذاته الحقة او غير ذاته او لا هي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشاعرة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه منها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحقة لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة فتلك العلة لا يخلو اما
ان تكون ذات الواجب سبحانه او غيره لا سبيل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا مثلا
الى غيره فيلزم استكماله بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وهو محال واورد عليه بانا لا نسلم امتناع كون
الشيء قابلا وفاعلا وتفصيله ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجددي وقد يطلق ويراد به مطلق الاتصاف فان كان
مراد المستدل انه يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بالمعنى الاول فلزومه ممنوع وان اراد انه يلزم كونه فاعلا
وقابلا بالمعنى الثاني فلا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يقم دليل بعد على وجوب اختلاف حيثيتي الفعل والقبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون مستكملا بالغير واورد عليه
بانه ان اريد باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد به غيره فلا بد من تصويره
حتى ينظر فيه وتحقيق المقام ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته الحقة لا بمعنى ان هناك ذات وصفة وهما متحدان اذ كون الصفة
عين الموصوف بديهي البطلان بل بمعنى ان مصداق الصفات الكمالية نفس ذاته الحقة بلا زيادة امر عليها وانضمام حيثية اليها والا يلزم
كون الصفات الكمالية مسلوبة عن مرتبة نفس ذاته الحقة فذاته سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة فذواتنا غير كافية
في انكشاف الاشياء مثلا بل محتاج في انكشافها الى صفة تقوم بنا بخلاف ذاته تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل ذاته جل شانه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الاقدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما
ومغايرتهما لها وليس الكلام في المفهوم واما الاشاعرة فان ارادوا ان صفاته ليست عين الذات الحقة بحسب المفهوم وليست غيرها
بحسب المصداق فهو حق ولا اشكال عليهم اصلا وان ارادوا امرا آخر فمع ورود الاشكالات عليهم ليس لكلامهم معنى محصل
قوله بعين ما ذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الافاضل لاحد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض
عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها
يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول عبده المعتصم بحبله المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لاحد ان يمنع على تقدير
كون علم الصورة الذهنية حصوليا بان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن
اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد المستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به
المحشي في موضع آخر فالتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا بحسب المحل الواحد في ازمنة
متعددة او زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان
ما يبتني عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه

قال الشارح ولا يلزم اجتماع المثلين آه هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضوري وتقريره
انه لو كان علم النفس بصفاتها بحصول صورة فيها لزم اجتماع المثلين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس في النفس يلزم فردان من نوع
واحد في محل واحد وزمان واحد اعني الصفة وصورتها في النفس اذ ليس بينهما امتياز فهلا لان الامتياز بين فردين اما
بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان والكل ههنا منتف اورد عليه بوجوه منها ما سنذكره في الحاشي ويجيء الجواب عنه
ان شاء الله ومنها انه منقوض بانه اذ تصورنا ماهيات الصفات فتصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلابد من حصولها
مجردة عن تشخصها التشخص الذهني فيلزم قيام المثلين بمحل واحد واجيب عنه بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت صورها
يلزم الاستحالة قطعا لتعدد الاتحاد بخلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم حينئذ قيام المثلين مع تغاير الماهيات فان الصور
ماهيات كلية والصفات نفسها ماهيات جزئية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور الحاصلة
منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني وتلك الصفات نفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود
فتكون الصفات وصورها متغايرة بالتشخص فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصلي وبين تلك الصفة
الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الامتياز بينهما في نفس الامر وهذا الايراد في غاية المتانة

قوله اشارة الى انه الخ يعني انا لا نسلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين المستحيل فان قلت ان الاختلاف
الموجب للاثنينية والتغاير انما يكون باحد انحاء ثلثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل والثالث اختلاف الزمان
ولا اختلاف ههنا بالانحاء المذكورة اصلا اذ الذهن الذي هو المحل واحد وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحد
قلت حصر الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير في الانحاء الثلثة المذكورة ممنوع بل ههنا نحو آخر
من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة

جاز ان يكون السواد المحسوس مع احد سوادات كثيرة ليس من حقه ان يبتني عليه لانا لا نجد باسا في الارتفاع الذي ذكر
اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فاذا جاز استحالته وما يحصل كيف ان الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة
ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة ليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان والسواد كهبتان والحلوكة
سوادان وفي هذه الصبغة اجتماع المثلين فليتأمل لما تقرر ان التعين [illegible] على تقدير حصول الاشياء بانفسها في العلم الجزئي بما هو جزئي

ومحلها الهيولى التي هي واحدة وقد قامت بها افراد الجسميات في زمان واحد كجسمية الماء والنار وغيرهما وانما جوزنا ذلك لاختلاف
استعدادات المحل بحسبها فمن جهة استعداد الهيولى للصورة المعينة المائية يحصل فيه الصورة ممتازة عن الصور الاخرى ومن جهة استعدادها
للصورة المعينة النارية تحصل فيه الصورة ممتازة كذلك اذا كان كذلك فيجوز مثل ذلك في الصورة وصورة الصورة لم يحصل
اجتماع المثلين المستحيل اعني ما به يرتفع الامتياز بين الشخصين بحسب المحل والماهية والزمان ومن جهة استعداد المحل اذ الامتياز بحسب
استعداد المحل حاصل وفيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ للامتياز وتغايرهما ولما الامتياز بين افراد
الصورة الجسمية الحالة في الهيولى فهو بواسطة الصور النوعية المختصة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان انواع الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها ما يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفل فلا بد لها
من علة ولا يمكن ان يكون تلك العلة هي الجسمية المشتركة لاشتراكها في جميع الاجسام ولا الهيولى لانها قابلة محضة فاعلة
ولا امر مقارن للجسم سوى الصورة الجسمية والهيولى وهي الصور النوعية فمنشأ امتياز افراد الصورة الجسمية عندهم
ليس الا الصور النوعية واستعداد المحل وان كان مختلفا لكن المستعد من حيث هو مستعد لا يتصور منه التحصيل والفعلية اصلا
قوله جاز ان يكون الخ اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون اما المجوزون فاستدلوا عليه بان
الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة ليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان
والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين وفيه ان كل واحد من مراتب السواد المتفاوتة بالشدة
والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض مقول عليها بالتشكيك
والحاصل ان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف حقائق متخالفة كما تقرر عند المتأخرين وليس الشديد مركبا من
الضعيفة فليس الحلوك سوادان ولا السواد كهبتان ولا الكهبة كدرتان والى هذا اشار المحشي بقوله فليتأمل واما المانعون فاحتجوا بوجوه
الاول انه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن الحس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا هو المطلوب
ورد بانا لا نجد في ارتفاع الامان عن الحس باسا فان الحس قد يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشط منكوسة
والعنبة في الماء بعد الاجاص والراكب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك اجاب عنه استاذ الاستاذ
جدي قدس سره بان تجويز ارتفاع الامان عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة
لوقوع اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المرايا والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه

ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما نحن فيه الشق الثاني انه يجب على تقدير
اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض لان الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمهما من الصفات النفسية مشتركة
ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل فان رفع الاثنينية واورد عليه بان عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايزهما
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم العلم بالتمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية واجاب العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان
ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا
اجتماع سوادين مثلا في محل فيجوز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه ذلك المحل
بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وذلك الضد ضد للمثل الثاني فيلزم اجتماع الضدين او اجتماع
مع ضده وذلك محال واورد عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين مع جواز ان يكون المثلان المجتمعان في المحل لازمين له
فلا يجوز زوال شيء منهما عنه وعلى ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده الا فيجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين هكذا وقع القيل والقال والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز
بينهما بالكلية في نفس الامر محال مستحيل اذ الامتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين شيئين في نفس الامر
الا اذا صح وجود شيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف المعاني انه قائل
قوله ان يحصل هو بنفسه الخ حصول الجزئي الخارجي بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن مذهب جمهور الحكماء وقد نص
عليه الشيخ في كتبه كالشفاء والاشارات وغيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات ولا يخفى على المتأمل فيها ان حكم
ان الاشخاص الخارجية تحصل في الذهن بتشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس يحصل بالحواس الظاهرة والتجريد عن
نفس المادة مع شرط حضورها عند الحس عند وقوع نسبة وضع وفي التخيل مع غيبتها حالها التجريد عن المادة وعن وقوع نسبة وضع
بخلاف سائر العوارض وبالجملة الموجود في الذهن نفس الهوية الخارجية وهذا المذهب وان كان مختار جمهور الفلاسفة
لكنه لا يصح على تقدير كون مصداق الوجود المصدري نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كما هي
هي في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة
في الاعيان وهذا صريح الاستحالة والتحقيق ان علم الجزئي بما هو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج
مرتسمة في الذهن فتكون مع انه بما هي حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان او لا يكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان متمثلة في الذهن
بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي ولما كان التعري عن الوجود الخارجي مساوقا للتعري عن التشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن الوجود
الخارجي في علم الجزئي بما هو جزئي وقد كان الكلام في علمه بما هو كذلك والحق ان الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه كما يجيء ان شاء الله

اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك بل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع الشخص الذهني مع الخارجي
او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس فلا يفضي الى انكار علم الجزئي بما هو
جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن

مصداق الحلول نفس ذات الحال بلا زيادة امر وانضمام حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من الجواهر في الذهن كان بنفسه
مصداقا للحلول فيكون بنفس ذاته مصداقا للافتقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حين في الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع ومفتقرا اليه فلا يكون جوهرا والفرض يكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان الفرض انه حصل في الذهن مع تعرض
في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لاستحالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني
واحدا بالعدد وفلو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون
له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتشخصه عين ماهيته فلا ماهية له مشتركة يحتمل وجودين و
تشخصين فما قيل ان حقيقة التشخص للشيء لا ينافي وجوده في الذهن اذ لا يجب ان التشخص تشخصا له حاصل من قبل وجوده في الموجود
فلا يستحيل ان يكون للشيء الواحد تشخصان احدهما خارجي والآخر ذهني اذ التشخص الخارجي مميز له عن الاشخاص الخارجية كلها وعن الاشخاص
الذهنية الحاصلة له من الامر المغاير له لذلك الشيء وتشخصه الذهني الحاصل له عند وجوده في الذهن مميز عن تشخصات ذهنية
اخرى حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى التشخصات الذهنية غاية الامر انه ليس
بكلي في الاصطلاح فلا يخفى سخافته لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بداهة بطلانه صرح به الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء
ومع ذلك لو جاز وجود التشخص العيني الذي وجوده وتشخصه عينه في الذهن فلا محيص عن لزوم كون الشخص الخارجي من الجواهر
حين حصوله في الذهن وقيامه به قائما بنفسه غير حاصل فيه ايضا لما كان مصداق الحلول نفس ذات الحال والمساوقة
بين الحلول في الذهن وما التشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بنفس ذاته مصداقا للحلول في الذهن فافهم

قوله اذ الكلي قاصر الخ لا يخفى ان كون الكلي قاصرا عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن بنفسه
وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي
وهذا القدر يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي الا ان هذا لا يصح على تقدير عينية الوجود فافهم

قوله وهل هذا الا اجتماع المثلين الخ قال بعض المحققين قدس سره ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك هيئاتها دون اشخاصها فلا مثلين هناك

اقول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا

قوله فانهم استدلوا الخ اعلم انهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بوجهين الاول ان اهل الوجود الذهني تمسكوا له

على ان الحاصل في الذهن بنفس الشيء لا شبحه ومثاله فانهما تدل على ان تعلق العلم به ان يكون حاصلا عند العقل بما انه
ملابد من حصول نفس الشيء في الذهن فانا نحكم على شبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من تحقق نفس الشيء في الذهن
وتعقب عليه استاذ العلامة مد ظله بانه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل
الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير
يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجودها
الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او مغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون
القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة
الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلم لا
لا يتعدى الحكم على شبح منه الى ذلك الشيء فالتغاير بحسب الوجود والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان في
الامتناع عن الحمل والصدق وعدم الامتناع عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشيء منه الى ذلك كما في الحكم
كما يحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم من معنى المتحيز الى الجسم فلم لا يتعدى الحكم من شبح الشيء الى ذلك الشيء
الثاني ان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح والمباين لا يكون منشأ لانكشاف المباين الآخر هذا تقرير ليس بسديد اما اولا
فلانه ان كان المراد بعدم كون المباين منشأ لانكشاف المباين الآخر ان الكاشف يجب ان يكون مساويا للمكشوف في الحقيقة
مطابقا اياه بحسب الماهية فهو مصادرة على المطلوب وان كان الغرض منه ان الكاشف للشيء يجب ان يكون متحدا معه تشخصا
ففيه ان الحاصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت **واما ثانيا** فلانهم ذهبوا الى ان وجه الشيء
المباين اياه بحسب الحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جاز ان يكون وجه الحاصل في الذهن كاشفا له فلم لا يجوز ان يكون شبحه
الحاصل في الذهن كاشفا له **فان قيل** ان كاشف الشيء لا بد ان يكون متحدا معه محمولا عليه **قلنا** ان الصورة اي صورة
من الشيء عند العقل وان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست بمتحدة معه في الوجود وعندهم ايضا فلا تكون محمولة على
ذلك الشيء مع كونها كاشفة له عندهم **واما ثالثا** فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في الماهية
لها نحوان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها حاكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخلو اما ان يكون
العلاقة الموجبة للانكشاف هي العلاقة الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا او يكون هي الثانية فيلزم
ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لاتحادهما في الماهية **فان قيل** مجموع العلاقتين موجب للانكشاف
قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ودونه خرط القتاد وكذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله **اذا عرفت** هذا فاعلم
ان القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن باطل لوجوه شتى **منها** ما قد مهدناه و[illegible] مثلا

وحصلت في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن تستصحب لوازم الاعيان التي اذا وجدت بدون المشخص
غير معقول وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي شخصا من ان يتنوع بفصل وهو خلاف اعتقاد الفلاسفة ومنها انه يلزم على
هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فيكون الجوهر جوهرا كان
صورة الاعراض اعراضا بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجود وظروف التقرر مع ان ماهية الجوهر في العقل موجودة لا في موضوع
واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء وقد نقله الشارح فيما سياتي ولا باس بنا ان ننقله تتميما للفائدة انه
بل تمام الانقول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه
في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل العقل اليس هو ان الا
قيل المراد بالعين التي اذ حصلت في الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والعقل كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل
حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها حركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصفة هو ان ماهيتها
تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية توجد في الاعيان
كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الذهن مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك كانت
الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا بجسمه كف الانسان لم يجذبه ووجد
مقارنا بجسمه حديدة فجذبه علم انه ليس يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه
ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء
في النفس والحركة في النفس ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية في الاعيان
لا في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول
قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انما منعنا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان تارة جوهرا وتارة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وفيها يحتاج الى
موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا الجوهر انتهى كلامه وفيه كلام لوجوه منها
ان الشيخ نفسه معترف بان الصورة الجسمية عرض في النفس وقد نص في كتاب الفلسفة ومنهم الشيخ ايضا على ان الفرق بين العرض والصورة
ان العرض بحسب طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطبيعتها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية
عرضا في النفس كانت بحسب طبيعتها وبلا حيثية مفتقرة الى موضوع مطلقا فكيف تكون جوهرا بحسب حقيقتها

بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن

واذا افتقرت طبيعتها المرسلة الى موضوع مطلق استحال ان يوجد ماهيتها الا في موضوع فلا يوجد فرد من افرادها قائما
فلا يكون جوهرا اصلا ومنها ان الصورة الجوهرية العقلية حالة في الذهن بلا ريب وقد صرحوا بانحصار الحال في العرض والصورة
والمحل في المادة والموضوع ووجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل وجودها فيه من قبيل
وجود العرض في الموضوع فهي عرض في الذهن فتكون محتاجة بماهيتها الى الموضوع لانهم قد صرحوا ان الحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا فبطل القول بحصول الاشياء في الذهن بانفسها او يبطل قولهم ان الحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلوا على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال
الانفكاكي بان طبيعة الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اعني الاجسام القابلة للانفصال الانفكاكي او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها
فنقول لا يخلو اما ان يكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حالة في الذهن وعلى الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج فتكون ماهية عرضية لا جوهرية **فان قلت** الماهية
الانسانية مثلا بحسب طباعها غنية عن الموضوعات بسرها الا انها قد عرضها خصوص حال احوجها الى موضوع **قلت**
لما جاز ان يعرضها خصوص حال احوجها الى موضوع وهو الذهن مع انها بحسب طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوص
حال احوجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على امتناعه **فان قلت** لو لم يكن الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها
بل باشباحها وامثالها فقد يبطل العلم بكنه الشيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم **قلت** العلم بكنه الشيء عبارة
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن مماثل
قوله بانا نحكم الخ اعلم انهم استدلوا على وجود الاشياء في الذهن بوجوه عديدة اوثقها انا نتصور الاشياء التي
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ثبوت الشيء
للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فظهر ان هذا الدليل كما دل على ثبوت الوجود الذهني
كذلك دل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا وقد عرفت ان هذا الدليل لا دلالة له على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
اصلا وانما دلالته على ثبوت نفس الوجود الذهني فللمتكلمين فيه كلام من وجوه الاول انه لو كان للاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها **واجاب عنه** السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة والبرودة وغيرهما لكنها موجودة بوجود ظلي فكون المحل موصوفا بها من احكامها المختصة بوجودها العيني

وكذا اتصافها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وتخصيص هذا الجواب بمنع المقدمة القائلة ان معنى الاتصاف
بصفة قيام ماهيتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا ونفي كون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا و
مستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماهية
او بصفات المعدومات وتعيين ان المقتضي اي شيء أهذا الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب والتعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لا يراد الموجودات في
تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا الا ان مدار الجواب ليس الا على ان مدار الجواب ذلك المنع فلا يرد ما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية وبصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني

وتحقيق المقام ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق الذي
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدئه به اذ لا قيام للمبدأ بموصوفه
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انه ذو زوجية
بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصحح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض قياس
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذينك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واجاب العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه

وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيام مبدأ الاتصاف فيه ووجود الاشياء اي الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والاستقامة
واشباهها انما هي حاصلة فيه لا قائمة به فلم توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة
به وليس كذلك وقد يرد عليه ما قال الاستاذ العلامة طاب ثراه من ان الماهيات العرضية كماهية الحرارة والبرودة وغيرهما اذا وجدت
في النفس فلا يخلو اما ان يكون وجودها فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فلا يكون الذهن محلا لها بل تكون قائمة بنفسها فتصير جواهر
مع ان انقلاب الاعراض جواهر بديهي البطلان كانقلاب الجواهر اعراضا او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخفى انه
لا تفرقة بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوعات ووجود
الجواهر فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فقد بطل ما حققه من ان حصول الاشياء في الذهن كحصول الاشياء في الزمان
والمكان هذا مع ان ذلك ليس الا في الجواهر في الذهن على نحو حصول الاشياء في الزمان والمكان فلا مجال للقول بان وجود الاعراض
ايضا في الذهن على نحو وجودها في الزمان والمكان فلا يندفع بما ذكره الاشكال الوارد على الوجود الذهني فالحرارة والبرودة
وغيرهما لكونها اعراضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذهن على نحو وجود الاشياء في الزمان والمكان بل لا محالة تكون على نحو وجود العرض
في الموضوع فيعود الاشكال واجاب الشارح في حواشي شرح المواقف بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لغيره ووجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن
بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلما افاده بعض المحققين قدس سره انه لا شك ان الصورة القائمة
بالذهن حالة فيه ومن البديهيات ان حلول الفرد لا يصح بل لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
واذا كانت الطبيعة والفرد كلاهما حالين فوجودهما تابع لوجود المحل ومنسوب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب الى المحل وهو
الرابطي ووجود الشيء للشيء وفي الشيء وقد جعل هذا الوجود الرابطي منشأ الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة لتحققها
فيه نعم الذهن يمكن ان يلاحظ وجود الحال بنفسه من غير اعتبار اضافته الى المحل لكن هذه الملاحظة تمكن في القائم بالقيام
الخارجي ولا يضر الاتصاف واما ثانيا فلانه ان اراد بكون منشأ الاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره ان منشأ الاتصاف
ان يكون الوصف مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك بظاهره لا معنى لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام
الحرارة في الخارج بالجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة وان اراد بان منشأ الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
ولو بوجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف به
وان اراد به ان منشأ الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعتية فمسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة ناعتية سواء وجدت في الخارج او في الذهن
فلا يكفي ذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن من تلك الجهة واجاب السيد السند الشيرازي في حواشي الالهيات للشفاء وغيره من كتبه بان النفس مع صورها
الذهنية وهي ليست قائمة بها حالة فيها بل هي موجودة بنفسها في عالم آخر باصدار النفس فلا يرد النقض من جهة لزوم انطباع الكبير في الصغير
ولا من جهة لزوم اتصاف الذهن بها اذ لا يمكن اتصافه بالحرارة والحركة والمقدار والوضع الا من غير ذلك قال في الحاشية ان هذه الصور

لا ترد نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفصل المستحيل ان يكون
الفاسد وجودا آخر صوريا مجردا عن المادة هذا كلامه **و** انت **تعلم** ما فيه **اما اولا** فلان القول بكون النفس مبدعة لتلك الصور قول
بكون النفس فاعلة لها مع انها ليست بفاعلة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل **و** **اما ثانيا** فلانه يلزم على هذا التقدير قيام صور
الاعراض بانفسها عند العلم بها **و** **اما ثالثا** فلانه لا يخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بانفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
حادثة والاول باطل لحدوث النفس والاذهان **و** على الثاني يلزم حدوث جواهر لا تحصى بلا سبق مادة **و** هو خلاف المقرر عند الحكماء
الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة وحارة وهذا الاشكال كالاول **و** **اجاب** المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع فلا تقتضي ان يصير محلها مستديرا **و** اما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من
ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
ذلك المحل آلة له حارا **ولا يخفى** ان هذا الكلام من مثل المحقق الطوسي عجيب غاية العجب **و** **اعترض عليه** تارة بانه يلزم
كون القوة المدركة مستديرا او مستقيما معا حيث تصور الاستدارة والاستقامة معا **فان قلت** يجوز ان يحصل الاستدارة
في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها **قلت** لا وجه لاختصاص جزء بحصول الاستدارة فيه وجزء آخر بحصول الاستقامة فيه
وتارة بما قال المعترض في المحاكمات ان السؤال لو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معا اذ ليس
معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس وايضا الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون
قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحرارة فيها **قال** الفاضل ميرزاجان في حواشي المحاكمات ليس مقصود المحقق الطوسي حسم
مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث اورد كون العاقل مستديرا او مستقيما ولا يخفى ما فيه فافهم **و** **اجاب** المعترض في
المحاكمات بان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
ولا ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا او مستقيما وكذا الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة
وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية ومرجع هذا الجواب الى الجواب
المشهور المذكور سابقا وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر **الاشكال الثالث** ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في الذهن
غير معقول كيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها
وتلالها وبحارها وانهارها كل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك انطباع الكبير في الصغير ولقد تصدى العلماء
الاعلام لدفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي والمعترض في دفعه فقد علمناك فيما سبق مع ما له وما عليه فلا حاجة الى ان نعيده

واما ما قال الآخرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب الصدر المعاصر للمحقق الدواني بان الحاصل في الخيال من الجبل مقدار
صغير بالنسبة اليه فالمقدار الحاصل في الخيال مع الجبل ولا يقدر شيئا اذ المقدار هناك كيف لا كم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
من الجبل الكبير ثلث صور صورة الجبل والمقدار الكبير بالنسبة اليه فلا جرم نقسم حيال المقدار الكبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحيث
اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدر للجبل من
قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورد عليه المحقق الدواني بانه اذا كان المقدار هناك
كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي كما كما زعم واجاب عنه
معاصره بان هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه
لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فنسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس مستيقظا حال
كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا فممنوع اذ هذه الصورة المدركة بالذات
كم اذا وجدت في الخارج ورده المحقق بان تبدل الماهية بحسب اختلاف الوجود توهم وكيف يكون كك والوجود عارض للماهية
سواء كان اتحادا او سابقا لا يبدل ماهية المعروض ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الموجود الذهني والموجود الخارجي امرا واحدا
ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا على حصول شيء مخالف لها في الحقيقة
فهذا بالحقيقة قول بالشبح والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يحتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل يكفي في الجواب
ان يقال الحاصل في الذهن من الجبل المتقدر بالمقدار العظيم في الخارج لكنه في الذهن كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا
في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما في الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانهما متساويان في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الذاتيات
اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان اريد انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فممنوع لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
في الخارج كبيرا وان اريد انه يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس بمحال ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق بانا لا نسلم ان الحاصل في اذهاننا من الجبل الكبير صور
فانا اذا راجعنا الى وجداننا لم نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف تحصل في الخيال صورة المقدار
غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبته الى ما هو المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل معه اذا لم يمكننا مساواته
لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير قال الصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الاشياء الا [illegible]
صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كك لا اختلاف في ان كون العلم بحصول الصورة
لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو نظري غريب في الطريقة فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشياء وكل منها مغاير
الاخرى صورة واحدة ولاني اذ لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور الثلثة ادراك

مناسبة بالخيال وثانياً ان المدعى المدلول عليه بالتجزية انما هو ان الحاصل في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقداراً معيناً
مساوياً للمقدار الجبل هذا لا ينبغي ان يتفوه به عاقل فضلاً عن الذين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته
لمقدار الجبل وان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه **وتعقب** عليه المحقق بانه ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال
صورة واحدة لم يجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخر انه لم يجز ذلك بعد تحليل المتخيلة تلك الصورة الى ابعاضها
فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل صور ثلث كما صرح به وان اراد انه لم يجز ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال
البعض لا محالة يكون بعد تمييز البعض عن البعض وذلك ليس من الخيال بل الحس بل من قوة اخرى من شانه التحليل والتمييز وكيف
يتوهم ان البصر مثلاً يصدر عنه مثل هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة لا ينافي ما ذكرنا من انا لا نجد الا امراً واحداً يحكم
فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه باضافة بل هو صحيح على التقديرين اقول لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل
انما ذكرت انا لا نجد الا امراً واحداً وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين وذلك ظاهر لا سترة فيه بل ذلك انما يرد على من حكم
بان الحاصل في ذهننا من الجبل ثلث صور من غير دليل ولا تنبيه فان ادعى البداهة او الوجدان بطريق آخر ورد عليه ان كون
العلم بحصول الصورة نظري نعرف في النظرية فكيف يكون وجدانياً وبديهياً بطريق آخر ان الحاصل من الجبل ثلث صور
فان اسنده الى دليل فليأت به حتى ينظر فيه **ثم لا يخفى** ان الحس انما يأتي الجبل المخصوص من دون التفاصيل الذي ذكره وكيف
يحصل في البصر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليت شعري اي وجدان يصدق ذلك واي
دليل وتنبيه يهدي اليه هذا كلامه **والاشبه** ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل صورها
المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الاذهان او متغايرة اياها
بحسب الذات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء باشباحها ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية في الذهن
انما الاستحالة في حصول اعيان الاجسام فيها ومنها من الامكنة والظروف فمنشأ الاشكال قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي
ومبنى رد من قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم **الاشكال الرابع** انه يلزم اجتماع الضدين
اذ الحاصل مثلاً هو سواد في الذهن مع اجتماع النقيضين اذ حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها وجوابه ان التضاد من خواص
الهويات العينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبه ليس اجتماع النقيضين انما اجتماع النقيضين حصول الكتابة
وسلبه **الخامس** انه يلزم على هذا اجتماع المثلين وسيجيء جوابه مع ما له وما عليه **السادس** ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء
المرتسمة فيه تكون موجودة في الاعيان لان الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقايسة الذهن
على الظروف المكانية **السابع** ان المستحيلات العقلية نحو شريك الباري مع ما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها خارجاً
وذهناً لكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعب بعض ناظري كلام الشارح وقال هذا الاشكال لا ينحل بلا ملال الانظار والافكار بل
العقل عاجز عنه **والحق** ان هذا الاشكال ليس بشيء لان شريك الباري مع ما يقوم مقامه للمفهوم مصداق اما المصداق فلاحظ

وهذا الدليل لم يتم لدلالة على حصول التجزي [illegible] خلاصة الدليل [illegible] الحكم [illegible]
بالكمال [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
فان قلت [illegible] قلت
[illegible] المتحرك [illegible]
[illegible]
المتناهيات [illegible] القضية القائلة [illegible]
ان هذا [illegible]
قوله [illegible] اقول [illegible]
قوله [illegible]
الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible] الا ان قال [illegible]
[illegible]
قوله [illegible]
[illegible]
قوله [illegible] قال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
واعترض [illegible]
[illegible]

وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية

وجوده في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشخصه في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال ان اريد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل
في الخيال بالوجود الظلي فمسلم ومناف لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان يكتنف بمقدار وشكل ووضع واضافة وعوارض اخرى
يتشخص بها زيد كذلك في وجوده بوجود ظلي ثم انه لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنف بالعوارض المختصة لزيد فيكون
تشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له
باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم اندفاع ما توهم من انه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هناك شخص متشخص بتشخصين وذلك لان الصورة عينها
في الخيال لها اعتباران احدهما ان توخذ من حيث انها زيد وتجرد عن التشخصات المكتنفة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار
شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المختصة له وثانيهما ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حالة في خيال معين وهي بهذا الاعتبار متشخص
من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصلت في العقل فهي من حيث التجريد
عن التشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث اكتنافه تلك التشخصات بها علم متشخص قائم بنفس شخصية فكما ان تلك الصورة كلية
باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه متشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه
علما قائما بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع التشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان
التشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والتشخصات
الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال المتشخص
لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد حقق
في موضعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا
اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
بينها امتياز وضعي وليس ههنا جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بتشخصات خارجية ثم حصل في الذهن وانضم اليها
في هذا الوجود تشخص ذهني فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصورة
الخيالية موجودة في الخارج ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه الحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن
من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال قد عرفت استحالته مما قدمناه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده

قوله وليس العلم زائدا الخ اقول هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل

قوله والجواب الخ اقول محصل هذا الجواب ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث اكتنافه بالعوارض الخارجية

والتشخص الخارجي المتشخص بتشخصات خارجية او التشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ما تقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض ودون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم

والتشخصات العينية مسلم لكن لا نم لزوم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود والآثار فهو ليس مشخصا بل من امارات التشخص ولوازمه فالتشخص الخارجي اذا حصل في الذهن فقد فات نحو وجوده فلا بد ان يتشخص بتشخص آخر مغاير للتشخص الاول في هذا النحو من الوجود والحاصل ان الوجود الخارجي لما كان مغايرا للوجود الذهني فلا بد ان يكون التشخص الحاصل له في هذا النحو من الوجود مغايرا للتشخص الحاصل له في النحو الآخر منه على ان التشخص الخارجي ليس مشخصا للتشخص باعتبار وجوده في الذهن لان التشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني كيف والتشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور الذهنية القائمة بالاذهان المعينة ثم لكل تشخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصي فالتشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي يحصل في الذهن بالوجود الظلي ويتشخص بتشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن هذا ليس اجتماع المثلين وانما يلزم اجتماع المثلين لو كان التشخص الخارجي مشخصا للتشخص باعتبار وجوده الذهني ايضا وليس كذلك واما التشخصان الخارجيان فلا ريب ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بتشخصها فلا يلزم اجتماع المثلين اصلا

قوله كما بين الخطين آه اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات والحيثيات بخلاف ما نحن فيه فان اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها ولا مدخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في امتيازها وتحققها فيها اصلا فافهم

قوله بناء على ما تقرر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين متصل لا جزء فيه بالفعل اصلا

قوله لانهما من حيث انهما آه يعني ان السطح والجسم من حيث امتدادهما في جهة محل لاحدهما ومن حيث امتدادهما في جهة اخرى محل للآخر فلا يرد انه حينئذ يلزم في الخطين المستقيمين او المستديرين المتماثلين في الانحناء الحالين في سطح واحد او السطحين كذلك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المثلين لان الامتياز بين الخطين والسطحين بواسطة تغاير المحل بالحيثية حاصل

قوله مشترك اقول قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله كما عرفناك ان التشخصين سواء كان احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيين ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين ثم لا يخفى ان هذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص اصلا نعم لو كان محصل الجواب ان التشخصين ممتازان باعتبار اختلاف جهات المحل بسبب تعدد اداته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لا تغاير الماهية المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم فليس من هذا القبيل

قال الشارح واما العلم المتعلق الخ قال رح في حواشي شرح التهذيب الشيء من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو وعلم حضوري بعين العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضوري كما بين في محله موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه لكون اتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وهكذا قال في حواشي شرح المواقف واعترض عليه اولا بانا لا نسلم ترتب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف والشيء المقترن بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية المعلوم فآثاره هي نفس الماهية ومن الظاهر انها لا تترتب عليها آثار ماهية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغيرها وهي غير مترتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صورة النار مثلا تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليها آثار ماهية النار التي هي معلومها وانت تعلم ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ للانكشاف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف مذهب الشارح ايضا والحق انه ان اراد بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود في الذهن ايضا فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجية اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا انه لو قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء من حيث هو هو ايضا موجودا خارجيا مع انه صرح بكونه موجودا ذهنيا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون الماهية من حيث هي هي ايضا صفة قائمة به اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم الحصولي ايضا امرا موجودا في الخارج

قوله والا لزم آه قد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح واما العلم المتعلق آه قد صرح رح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات في العلم الحصولي الشيء من حيث هو هو لا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجي بل هو معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة لا بد لها من معلوم وبالجملة الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية علم حصولي ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما عرفت فيما سبق ان الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض شيء واحد ثم العقل بالتحليل العقلي الى الماهية والتشخص ليس هناك موجودان الماهية من حيث هي هي والتشخص فلا يصح ان يكون هو العلم

بل حالة ادراكية تعقل عقيب الكشاف الصورة تعينه بالعوارض الذهنية كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق بين الاشياء بالشيء من ...
التصديق هو الجزء الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب ... الى اللام ...
الاحكامين نحو وقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث الانكشاف علم وتصديق ومن حيث انه معلوم وجزء اخير قضية

والمعلوم معا اذ مصداق المتقابلين لا يمكن ان يكون في احد بل يجب ان يكون مصداقهما متغايرا واما التغاير الذي يكون
بين مصداقهما فهو تغاير بعد تحقق المصداق ومن ههنا ظهر ان ما اشتهر في افواههم وتلقاه الشارح بالقبول ان العلم
الحصولي ومعلومه متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه **وثانيا** فلانه يلزم على هذا التقدير
ان لا يتعلق العلم بالشخص اصلا اذ المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والثاني ظاهر البطلان وقد يمكن ان يقال المراد بالشيء من حيث هو هو
ما يشمل الصورة ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الجزئي الخارجي بنفسه في الذهن فافهم وارتقب كلاما سترى

قوله بل حالة ادراكية الخ اعلم انه قد ذهب طائفة منهم المحقق الطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق
عقيب الادراك وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما سيبين **واستدلوا** على ما ذهبوا اليه اولا بانه اذا زال ادراك حصل بعده ادراك
آخر يزول الالتفات الاول بداهة وههنا اذا التفتنا الى قضية وشككنا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الالتفات
الاول فعلم انه ليس بادراك **والجواب** ان النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل والثاني
الشك فلا ادراك الاول لا يتغير بتغير الثاني وبقاؤه يبقي الالتفات واستحالة تعلق العلمين بنسبة واحدة موقوف على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة **وثانيا** انا كثيرا ما نذعن القضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكنا الحاصل حين الشك
ادراك آخر بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق **وفيه** انه ان اريد انه لا يزيد ادراك آخر اصلا كما هو ظاهر كلامهم فممنوع بل يحدث الادراك
التام بالنسبة ويزول الادراك التردي وان اريد انه لا يزيد صورة اخرى فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علما ...
لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس بعلم **فالحق** ان التصديق
كيفية ادراكية كالتصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف والتصور من ضعفها فكيف يذهب وهم عاقل الى انه ليس بادراك
وبعضهم استدلوا على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور ساذج او تصور معه تصديق
وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق وهي
القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق
ومنحصر فيهما وغرضه في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتعلق التصديق به الا مع التصور والتصور قد يتعلق به بدونه ... كل
كلامه في الاشارات على ما حمل يلزم التدافع بين ما قال في الاشارات وما قال في النجاة كل معرفة وعلم فهو اما تصور ...
هو ايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من كتاب الشفاء لما كان ...
بالفكر والحاصل بغير الفكر ... قسمين احدهما التصديق والآخر التصور وكان المكتسب بالفكر التصديق حاصلا له ...

وانكشف منه التصور حاصلا لنا بحيثيا وكان كما ان التصديق على مراتب فمنه يقيني يعتقد معه اعتقاد ثان انه لا بالفعل
ولا بالقوة القريبة من الفعل ان ما يصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذ كان لا يمكن زواله والاعتقاد ومنه شبيه
باليقين وهو الذي انما يعتقد معه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة من
الفعل بل بحيث لو عسى ان نبه عليه بطل استحكام التصديق الاول او ان كان معتقدا كان جائز الزوال لان الاعتقاد الاول
متقرر يتحقق معه نقيضه امكان ومنه اقناعي ظني وهو ان يعتقد الاعتقاد الاول ويكون معه اعتقاد ثان انه بالفعل
ولا بالقوة القريبة من الفعل ان نقيضه امكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذهن لا يتعرض له وهو بالحقيقة مظنون كانت القياسات
ايضا على مراتب فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهاني ومنها ما يوقع شبيه اليقين وهو اما القياس الجدلي او السوفسطي المغالطي ومنها ما يقنع
ويوقع ظنا غالبا وهو القياس الخطابي وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله ليظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه يتفاوت قوة وضعفا
بحدوث الانكشاف التام او بامكان احتمال النقيض او فعليته فافهم **قال الشارح** متعلقا بالنسبة الخ فيه اشارة الى ان التصديق
ليس متعلقا بالنسبة التامة الخبرية حقيقة كما هو مذهب الجمهور بل متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره
في هذا الشرح ونسب المذهب اليه الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم ان الحكم
يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي
لا يصلح ان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم
مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف
والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان انتهى
لا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة اما اولا فلان كون متعلق التصديق امرا مستقلا بالمفهومية والملاحظة ليس ببديهي
ولا مبرهن عليه اذ التصديق قسم من العلم كما مر تحقيقه وظاهر ان العلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ايضا وعلى تقدير كونه
كيفية غير ادراكية ايضا كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل ان الاذعان بشيء
كالحكم عليه وبه مستلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه ويلتفت اليها في تلك الحالة فكيف
يتعلق بها التصديق ففيه ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات
والتصديق لا يستدعي الا الالتفات في الجملة **واما ثانيا** فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا نسلم
ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التقدير يكون متعلقه المحكي عنه كما ذهب اليه
بعض الاماثل قدس سره **واما ثالثا** فلان الحكاية بالذات انما هي للنسبة الرابطة لانها هي المرآة لما هو في الواقع واما الموضوع
والمحمول فانما يعتبران لتوقف تصور النسبة عليهما ولكونهما مرآة عن جالها فهما انما يدخلان في متعلق التصديق بالتبعية

واما رابعا فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ افتراء عليه بلا امتراء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما خامسا
فلان حصول التصديق بالقضية قبل انتزاع النسبة مسلم لكن على هذا التقدير يكون متعلق التصديق نفس المحكي عنه اذ ليس
هناك الا صورة واحدة وهي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول ولا نسبة رابطة
بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول لكون
النسبة رابطة بينهما ايضا **فان قلت** منشأ انتزاع صورة الموضوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كاف في تعلق
التصديق **يقال** منشأ انتزاع النسبة ايضا موجود فليكف لتعلق التصديق **وتحقيق المقام** ان متعلق التصديق
ليس الا النسبة الحاكية اذ المعلوم بالذات انما هي الحكاية فهي متعلق التصديق حقيقة واستقلالا متعلق التصديق ليس ههنا ما عليه الا بنا
بنفسه واما المحكي عنه فهو وان كان في بعض الصور متعلقا بالذات لكن تعلق التصديق به ليس كليا كما زعم بعض الاعاظم
لانه في الاكثر معلوم بواسطة الحكاية والحكاية عنوان له ومرآة للملاحظة فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم
تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق انما هو كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك على انه لا يمكن القول
بتعلق التصديق بالمحكي عنه في الكواذب اذ ليس لها محكي عنها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن مع الالم تتحقق الكواذب فافهم
قال الشارح وبهذا حصل الفرق الخ يعني انه بما ذكر من ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث هي هي مع
قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الجزء
الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء القائلين ببساطة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية للنسبة من
حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية جزء اخير
للقضية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات
اذ المعلومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومعلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق وعلم وليس الغرض ان الامام
قائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ ليس مذهبه اتحاد العلم والمعلوم **قال**
الشارح في الحاشية وذلك لما عرفت الخ هذا الايراد وان كان ظاهر الورود على كلام السيد المحقق قدس سره اذ حصول الصورة
في الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به وليس للصورة وجودان في الذهن يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما
معلوما وبالآخر علما لكن يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان مراده بالحصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراده بقوله فهذه المفهومات الخ ان المفهومات
الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ولا ريب ان كونها قضية عارضة لها من حيث هي هي حاصلة
في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض الشيء من حيث هو حاصل في الذهن واما العلم فهي ليست تلك المفهومات من حيث
الحصول في الذهن بل من حيث القيام به والاكتناف بالعوارض الذهنية والعلم الحصولي انما هو تلك المفهومات من هذه الحيثية
لا من حيث الحصول بهذا ظهر اندفاع ما قال في الحاشية مع ان اتحاد الخ اذ ليس العلم بالمفهومات من حيث الحصول بل علمها من حيث

قوله فی الحاشیة علم واحد غیر مرکب هذا علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها صحیح لا غبار علیه اما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها
فیشکل وجهه ان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب عنده هو الامر العقلی المرکب فی مرتبة القیام اذ ذاتیات الشیء لا تختلف
باختلاف الاعتبارات والتوجیه بان العلم من مقولة الکیف فالانقسام اللازم للترکیب ینافیه مع ما فیه ینافیه قول المحشی بعید هذا
والتصدیق عند الامام علم مرکب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسیط فالتوجیه توجیه الکلام بما لا یرضی به قائله اقول ان ترکیب
احد المتحدین انما کان فی ما دقیقة لا یوجب ترکیب الآخر الا تری ان مرتبة لا بشرط شیء وبشرط شیء متحدان مع کون احدهما بسیطة والآخر
مرکبة والحاصل عندی لا عرفت ان ذاتیات الشیء لا تختلف باختلاف الاعتبارات کما تمسک بذلک القائل فی مواضع عدیدة وانا تم
لا بشرط شیء وبشرط شیء فلا نسلم بساطة احدهما وترکیب الآخر

انما العلم الحضوری العلم المتعلق بالمفهومات من حیث انها قائمة بالذهن مکتنفة بالعوارض الذهنیة کذا افاد بعض المحققین
قدس سره **قال الشارح** فی الحاشیة اللهم الا ان یقال آه **لا یخفی** ان المفهومات من حیث هی هی انما تسمی تصدیقیة
لکونها حاصلة فی الذهن فالحصول فی الذهن علة لکون هذه المفهومات تصدیقیة قطعا فلا وجه للتمریض اصلا
قوله هذا علی تقدیر آه **قال** فی الحاشیة لفقدان الاتحاد بین العلم والمعلوم علی هذا التقدیر فیجوز ان یکون الشبح بسیطا وذو الشبح مرکبا
اقول ان اراد بالمعلوم فی قوله لفقدان الاتحاد آه نفس الشبح من حیث هو هو مع قطع النظر عن القیام بالذهن والاکتناف بالعوارض
الذهنیة منع ایاه بقوله فیجوز ان یکون آه عن ارادة هذا المعنی یرد علیه ان العلم والمعلوم بهذا المعنی یجوز کونهما متحدین عند اصحاب
الشبح ایضا فان شبح الشیء من حیث القیام بالذهن والاکتناف بالعوارض الذهنیة علم ومن حیث هو هو معلوم فکما لا یصح القول
ببساطة العلم وترکیب المعلوم علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن کذلک لا یصح علی تقدیر القول بحصول الاشیاء
باشباحها ایضا وان اراد بها الصورة کما یدل علیه قوله فیجوز ان یکون الخ فیرد علیه اولا ان فقدان الاتحاد بین الشبح وذی
الشبح وان کان صحیحا لکن الکلام ههنا فی المعلوم بمعنی الشیء من حیث هو هو کما یدل علیه قوله هو الامر العقلی المرکب فی مرتبة القیام
وقوله لا یختلف باختلاف الاعتبارات علی ان سیاق کلام الشارح وسیاقه یدل لانه ظاهر علی ان الکلام فی العلم بمعنی الشیء
من حیث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنی یمکن ان یکونا متحدین علی القول بالشبح والمثال ایضا وثانیا انه علی
تقدیر تسلیم کون الکلام فی المعلوم بمعنی ذی الصورة ایضا لا یصح القول بکون العلم بسیطا مع کون المعلوم مرکبا اما علی تقدیر القول
بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فظاهر لا سترة فیه واما علی تقدیر القول بحصول الاشیاء باشباحها فلان الشبح وان کان مغایرا
لذی الشبح بحسب الحقیقة لکنه عبارة عن مفهوم الشیء المحاکی ایاه ولا معنی لکون البسیط محاکیا للمرکب اذ لا بد فی العلم بالمرکب من
حصول اشباح اجزائه فمجموع اشباح الاجزاء علم له اللهم الا اذا علم المرکب بوجه اجمالی وح کما یجوز بساطة العلم وترکیب المعلوم
علی تقدیر القول بحصول الاشیاء باشباحها کذلک یجوز علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسها ایضا کما لا یخفی علی المتامل
قوله فی ذیله اشارة الی ان الانقسام المنفی فی الکیف هو الانقسام الی الاجزاء المقداریة کالنصف والثلث والربع وغیرها

لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه شيئان في ظرف الملاحظة اذا لاحظه العقل مبهماً باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط
شيء واذا لاحظه مبهماً ثم محصلاً باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس
باعتبار بساطة احدهما وتركيب الآخر مع انا المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ثم من هنا
تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار ملاحظة العقل وتحليله وما ظهر لي في هذا المقام معول لمالك العلام
هو ان مقصود المحشي مد ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عرضا او نحوها
لا من حيث انها كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب اي ليس علوما
متعددة عند المحصول ثم عبر عنها بعد ذلك العقد او الحاصل الذهني حينئذ انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد ان كان في نفسه اجزاء

لا الانقسام الى الاجزاء المائية كيف وقد صرح الشارح في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين ان الخلقة كيفية منقسمة الى اللون والشكل
قوله لان الشيء الواحد الخ يعني انه ان اريد باتحاد المرتبتين ان منشأ انتزاعهما واحد فمسلم اذ الشيء الواحد الصالح لانتزاع امرين منه
اذا لاحظه العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شيء كالحيوان مثلا فانه ماهية مبهمة
لا تتعين ولا تتحصل الا بشيء يحصله فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن معه شيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء يحصل له بل
من حيث هو بحيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شيء واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه
ويحصله فهو الحيوان بشرط شيء لكن ليس باعتبار النشأ احدهما بسيطا والآخر مركبا اذ لا تعدد ولا اثنينية فيه اصلا وان اريد
ان مفهومهما الانتزاعي واحد فلا يخفى بطلانه وبساطة احدهما وتركيب الآخر ليس الا باعتبار المفهوم التعبيري الانتزاعي
قوله انما هي باعتبار ملاحظة الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
بعينها الجنس وبعينها الفصل وهذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل انما جزئيتهما انه يتحصل العقل اجزاء النوع
لا تتقوم بها حقيقة بل هما مفهومان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة
قوله من حيث انها امر عقلي الخ ان كان المراد بالامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ واحد كما يدل عليه
قوله والعلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول ملحوظ بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس هنا
لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية ولا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وان كان المراد به الامور المتعددة
الملحوظة بلحاظات المعروضة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عرضا او نحوها الخ فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم
المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام
قوله ضرورة ان القضية الخ **اقول** هذا الكلام عجيب اذ لا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء
على الاختلاف بين القدماء والمتأخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى البعض حتى تكون
القضية مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتباينة

وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة معتبرة
او معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات المتعددة المعتبرة
مع تعيين العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
والكلام السابق مؤول ويؤيده ايضا ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث لم يقل هو ادراك القضية

ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا ذهنيا فانها هي حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع
والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانها هيأة صورية لها او بها يرتبط احدهما بالاخرى فالقضية التي
المحشي منزلة الوهم ثم قياس القضية على العدد قياس مع الفارق اذ الاعداد ليست بمركبة من المعقولات المتباينة
كما سيجي تحقيقه ان شاء الله بخلاف القضية فانها مركبة من المعقولات المتباينة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة

قوله وتعدد العلم آه هذا مسلم لكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن ح كثيرا
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل اذ من المستحيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد حتى يكون الحاصل منها في الذهن امرا واحدا
ثم الاعتراف بكون الحاصل في الذهن من علم القضية مركبا من الاجزاء اعتراف بكونه مركبا من العلوم لان نفس الاجزاء علوم كما لا يخفى

قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد
ويحصل صور علمها في الذهن حقيقة واحدة لان القضية ليست عبارة عن امر واحد بل هي عبارة عن الامور المتعددة غاية ما في الباب ان تكون
تلك الامور المتعددة معتبرة للوحدة كما يعتبر الوحدة للكثرة فح يكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المعتبرة للوحدة

قوله فالمراد بالمفهومات الخ انت قد عرفت انه لو كان المراد بها المفهومات المتعددة المعتبرة للوحدة يصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا

قوله ليس بالعلم والمعلوم آه انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
الى القضية ليس بالعلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبر فيها الوحدة فرضا او دخولا والتصديق
هو علم المفهومات المتعلقة من حيث هي كذلك كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته بما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق
بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم
الذي هو الفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ غرض السيد المحقق تقدير التثريب على نسبة التصديق
الذي على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل

قوله حيث لم يقل آه اقول يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلثة او الاربعة فاورد في بيان مذهبه لفظ المجموع ليطابق تصريحه انما قال
التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنبيها على ان القضية المفصلة متعلق للتصديق عنده فتامل فيه

فيظهر من ان مقصود المحشي من اتمام رد الكلام هو الكلام على السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق اليقيني بالعلم والعلوم وما تقرر
عند الامام خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تعيين الاختلال في العبارة والقول بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات
المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس ببعيد اذ من المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وههنا
مختل لفهمه كما في تلك العبارة اذ ليس سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته الى امر خارج وهو ان العلم
وههنا مستعمل في كل فصل وباب فحمله ههنا على المعنى الاخر الظاهر انه ليس خلاف تحت النقل بل يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تقريراتهم انه
لما كان العلم الحصولي متحدا مع الكيف وهو حصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح ويكون المراد به الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف

قوله عجيب كل العجب فان الشارح قدس سره صرح في الحاشية ان التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وما
عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث انها معروضة للوحدة فليست اليقينية معلوما للتصديق عند الامام في زعمه بل على الحاصل من اليقينية
صورة واحدة والتصديق عند الامام علوم متعددة فلا يمكن ان يكون مطمح نظر الشارح من اتمام هذا الكلام ما توهمه البطلان
قوله انما هو نفس تعيين الاختلال آه الاختلال في العبارة ان المراد بالمفهومات في المرجع المفهومات من حيث الوحدة وفي الضمير الراجع
اليها من حيث التعدد وقد عرفت ان لا اختلال في عبارة السيد المحقق قدس سره انما الاختلال في فهم الشارح والمحشي
قوله والقول بانه آه لا حاجة لاصلاح كلام السيد المحقق قدس سره الى ارتكاب هذا التكلف كما قد عرفت فتذكر قال الشارح
فان قلت الخ اعلم انه قال المحقق الدواني في شرح التهذيب ان في تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا لان
العلم هو نفس الصورة وعينها لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من
صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا يشمل الجهليات المركبة ولا يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية واورد عليه بانه
لا فرق بين صورة الشيء والصورة من الشيء فكما ان صورة الشيء تفيد المطابقة لما في نفس الامر كذلك الصورة من الشيء تفيد ايضا
وفيه انه فرق بين العبارتين فان اضافة الصورة الى الشيء تفيد الاختصاص الكامل والمطابقة لما في نفس الامر واما الصورة من الشيء
فمعناه صورة ماخوذة من شيء سواء كانت مطابقة له ام لا والحق ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب ان المتبادر من
صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي
لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة الشيء في العقل الا ان يقال
المقصود ان تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر وخروج الجهليات المركبة
فهذا القدر يكفي وجها للتسامح وبانه لا باس بخروج العلم بالجزئيات المادية لان التعريف انما هو للعلم الكاسب والمكتسب
وعلم الجزئيات لا يكون كاسبا ولا مكتسبا على انه ربما يطلق العقل على الذهن المقابل للخارج كما صرح به الشارح في حواشي
شرح التهذيب وههنا كلام قد ذكرناه في بعض كتبنا قال الشارح والمراد منه الخ قال بعض المحققين قدس سره هذا بيان لما هو
ولا مدخل له في تقرير الايراد لان مناطه على لفظ الحصول الحاصل سواء قوله مع كونه آه قد عرفت ما فيه فتذكر

ولم يظهر انهم عمموا ايضا كيف ومنشأ الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى بحسب التفسير
الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة عينية بل
حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تسمية او وجها المعترض من منع تعميم
الحضر ههنا ادعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب لا نسلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن الشيء
واتحاد الحكاية بعينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مطلقا بالذات او بالاعتبار فلابد ان تكون تلك الصورة مغايرة
للمعلوم وعدها فكيف تعم الحضوري لانه وان اتحد بعينه وبين معلومه مغايرة في المرتبة المتاخرة عن عدهما لكن لا ينفع التسامح

قوله ولم يظهر آه فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا كما يظهر بالرجوع الى اسفارهم
قوله كيف ومنشأ الداعي آه اقول انت تعلم تخبط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان الصورة ليس داخلا تحت مقولة من المقولات
اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وعند الشارح ليست
باعراض ايضا كما صرح في حواشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى اعني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس بمندرج تحت مقولة اصلا بل منشأ الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم
بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبة بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة
عن مجرد النسبة التي هي معنى انتزاعي اعتباري كما عرفت بل حقيقة حقيقية محصلة وهو مقولة الكيف وبهذا ظهر سقوط قوله فلو عمموا الخ
قوله بل حاله كحال المعلوم قال في الحاشية قيل ان الصورة الحاضرة كالحاصلة تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا كانت الصورة ايضا جوهرا وان كان
غيره ما كانت ايضا غيره فالصورة مطلقا ليست كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق وبذلك يندفع الاشكال على القائلين
بكون العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجابوا عنه بوجوه غير وجيهة قد نقلها الشارح في حواشيه مع ما لها وما عليها
قوله فاعلم ان حاصل الجواب الخ هذا حاصل للجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
داخلا تحته فمحصل الجواب ما قال بعض المحققين ان الحصول والصورة يستدعيان المغايرة بالضرورة والعلم الحضوري لا مغايرة فيه
فكيف يكون العلم الحضوري بحصول الصورة والحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين
لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا والحق احق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور الاعم الشامل للحضوري
كما انه يطلق على ما يختص بالحصولي والصورة ايضا قد تطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي كما قد تطلق على الشيء من حيث الوجود
الذهني وقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب بان الحصول والحضور كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من
حيث الوجود الذهني فحينئذ مراد بعض المحققين بالحصول والصورة المعنى الاول ومراد المحشي المعنى الثاني كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله اذ ذات وان اتحد الخ لما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحصولي الخ
وكان لمظنة غير صحيح بحسب الظاهر اذ لا اعتبار للتغاير في العلم الحضوري اصلا اشار المحشي بقوله لانه وان اتحد الخ الى ان مقصوده التغاير في الوجود ففيه عبارة التسامح

فما دهم ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل وما نا قل لم يتوجه عليه المنع اصلا فانه فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من ضايع الوقت قوله في الحطاريات آه حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم الحصولي للنفس المجردة بزوال شيء عنها يلزم
الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا اوغيره بل صفة اخرى مغايرة للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى التقديرين
وعلى الاول يلزم ان لا يكون الادراك الحصولي ابدا ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون لا امر العدمي وهو الزوال انتفاء بالبين
الحصولي الزائل وهو محال فبطل الراي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان
كل علم صالح لان يحصل العلم به الابزوال ذلك زواله صلوحا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا طلقا كما يشهد به
الوجدان الزائل انه زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت جهته ثابتة القائمة المعنى الا يكون انتهائيا ليس كذا في حاشية الحاشية

قوله فاسد وذلك لما علمت من تقرير المحشي ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل بل هو تتمة الدليل وبه يندفع الاعتراض من عند نفسه ثم
اعتراضه فليس المعترض ناقلا حتى يكون جواب الشارح على خلاف داب المناظرة وانت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل
هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنع المشهور وان لم يتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول عنه كما لا يخفى على من له دربة قال المصنف
المتجدد آه اعلم انهم استدلوا على هذا المطلب بوجوه ومنها ان الزائل الوجود الذهني على تقدير تمامها تامة بيان ان الحاصل في الذهن هو العلم
وقد عرفت سخافة تمامها ومنها ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم وعدم المطابقة معه لا يصلح لها الا الصورة الحاصلة في الذهن
سقوط هذا الدليل بالبسط وجه ومنها ما قال المصنف ادعاك العلم آه انبا على الصاحب الاشراق وستنكشف ان شاء العلي العظيم ومنها
ما قال الشيخ في المحاكمات انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عندها
ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل لا معنى للصورة الا الموجود في العقل يتعين من ذلك حينئذ ان الادراك ظهور الصورة وحصولها
عند العقل وتميزه عليه قال الفاضل ميرزاجان في حاشية المحاكمات انه لا يلزم مما ذكر الا انه حين الادراك تميز المدرك عند العقل وظهوره
ان الادراك عبارة عنه فلا يلزم اصلا ثم لا يخفى ما في كلامه من عدم الفرق بين حصول الظهور وتميز الامر فيه ومنها
ما قال الشيخ في الاشارات محصلا انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده ما لا فيه فلا يخلو اما ان يكون
المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج وصورتها لا سبيل الى الاول لما مر الامام الرازي الذي حققه له من المعلومات مجتمعا في الخارج
ولا عنده العقل لان معنى الوجود العقلي على هذا التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عنده النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون
المتمثلة صورة وقد اعترض المحقق في المحاكمات وزعم انه على ما هو المرام اعني كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والحق انه لا يدل الا على
لا بد من وجود صورة الشيء في العقل حين تعلق العلم به ولا يدل على ان الحاصل في العقل هو العلم وهذا ظاهر جدا قال المصنف
وان تغال آه اعلم ان الفطرة النقية الغير المشوبة والبداهة العقلية الغير المكذوبة شاهدة على ان العلم ليس عبارة عن نفس الشيء
عن النفس ولا عن زوال الشيء عنها وانما من المعترض تبعا للشيخ المقتول في ابطال هذا الاحتمال تمرينا للاذهان قال الشارح في الحاشية
عبارة الحطاريات هكذا اذا ادركنا شيئا بعدما لم ندركه فاما ان لا يحصل فينا امر او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان يزول عنا شيء

بان لم يحصل لم نزل فما ستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان حصل فما شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراكا امرآخر او ذاته
غير الادراك وعلى الاول يكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشئ وعلى الثاني يحصل ادراك
امورا تنتهي الى حد فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية سيطل واحد منها عند حصول الصفة النفسانية ادراك شئ ثم الادراك تحصيل لا انتفاء
يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود شئ في الاعيان نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل واحد الغير ما كان
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شئ على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشئ وجود في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه من جميع
الوجوه التي هو بها فهو الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لهياكل النور ثم قال انه لا يخلو
من ضرب اقناع وقد اورد عليه ايرادات منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت
تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
في النفس فالدليل عليه لا يتم الدليل عليه سالما عن المنع واجاب عنه غياث المنصور في شرحه لهياكل النور وتلقاه الصدر الشيرازي في حواشي
شرح حكمة الاشراق بالمعقول بان المستدل حصر في اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ما لم يكن
حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صفة موجودة فينا او لا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة موجودة
عنا او لا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صفة موجودة وعدم زوالها لا تغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فما ستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
فبطل الثالث والثاني ايضا بين البطلان فان كل من له وجدان صحيح اذا راجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس زوالا
واليه اشار بقوله ثم الادراك للشئ تحصيل لا انتفاء يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية واستدل على ابطاله الشق بوجه آخر مبني
على مقدمة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجدان كما هو دأب التعليم واذ قد بطل
الاحتمالان الاخيران بقي الاول حقا فثبت ان الادراك حصول امر في المدرك اما انه حصول امر فلما مر واما انه في المدرك فلانه حالة موثرة
في المدرك غيره له بداهة كما اشير اليه ولا تتم النسبة التي ذكرها ان لم يكن حصولا ولا زوالا والا كان باطلا بما بين فيما والقسم الثالث
وان كان زوالا كان فاسدا بما ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لزمه كون النسبة من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست متحققة
الوجود فعلم ان وجود الاشياء في انفسها او في مدارك اخرى لا يكفي في علمها بها ومنها الايرادات التي سيجئ ذكرها مع ما لها وعليها
والتحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشئ ولا يدل
على ان العلم عبارة عن ذلك الامر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرا بالحالة الادراكية
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات ومن تبعه لا يمكن دفعه اصلا

فما قيل انه لو كان احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان التالي ممنوع لان المعترض انما هو كون الحصولي
ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح لو ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل ان
المقدمة القائلة بعدمه لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل
لان العدمي حينئذ لا يكون اتصافا بالمسمى شيء على وجه لا يستلزم الوجود وليس مطلبي ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على
بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية

قوله فما قيل الخ اعلم انه قال المحقق الدواني رح في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك لم يجز
ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون الادراك الحصولي زوالا ان يكون الادراك الحضوري
كذلك لما كان هذا الايراد مندفعا بما قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور مطابقا لما قال الفاضل الميرزاجان من ان المراد
الادراك الحصولي وكونه زوال الادراك حضوري داخل في الشق الثاني قرر القائل الايراد بان يريد بادراك امر آخر ما هو اعم من
الادراك الحصولي والحضوري فعلى تقدير عدمية لا يثبت المطلوب يعني كون الادراك الحصولي امرا وجوديا اذ يجوز ان يكون زوال الادراك
علما حضوريا وان يريد الادراك الحصولي فلا نسلم الحصر بين الشقين لجواز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها
وانت خبير ان دفع هذا الايراد مما قرره المحشي ظاهر اذ المراد بالادراك الادراك الحصولي واحتمال كونه زوال الادراك الحضوري داخل
في الشق الثاني وتجويز كون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها سفسطة لان الكلام في العلم الحصولي الحاصل للنفس
فلا يمكن ان يكون الزائل ادراك النفس ذاتها لانه نفس النفس فلا يمكن زواله مع بقاء النفس فظهر الحصر بين الشقين على ان المراد
المراد بالادراك الادراك الحصولي وبالصفة الامر المغاير للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا اولا وهو يشمل علم النفس
بذاتها ايضا فالشق الثاني متناول للحضوري مطلقا ولسائر الصفات فما ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة وصح الحصر
بين الشقين ولو قيل من هذا الامر المراد بادراك امر آخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك
المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذا ما قيل الخ تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون اتصافا بالمسمى بشيء وهو ما ذكره الشارح
في حاشية الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل الا حق
اي الزائل المتأخر عن ذلك الزائل الوجودي يعني زوال ذلك الزائل الوجودي بل يجوز ان يكون ذلك الزائل الاحق المذكور امرا
عدميا اذ لا يلزم حينئذ كون الامر العدمي اتصافا بالمسمى بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي حينئذ زوال الزائل
الوجودي حتى اتصاف بالمسمى بشيء وهو زوال الزائل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي ووجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فلان الزوال المتعلق بالزائل يمكن ان يكون هذا الزائل زوال آخر فلا بد
ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك اى الغير لو كانت عدما كانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى
هو عدم ملكة العلم عما من شانه فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب فهو جهل ايضا لكنه المحل عنهما كما في الجماد فيها ما ليس يتصف

اما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلانه يمكن تعلق الزوال بهذا الزوال ايضا اذ كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله
او بزوال زواله حصولا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك واذا صح تعلق الزوال بذلك الزوال
فيصير زائلا للزائل فلابد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الامر العدمي اتصافا بالليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
فلزم وجودية جميع الادراكات سواء كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون اتصافا بالليس بشيء مسلمة كما في الحاشية
الجديدة اولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الادراكات على كون المقدمة المذكورة غير مسلمة كما في حاشية الحاشية
وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان غاية ما لزم مما ذكره صاحب المطارحات كون الادراك المنتهي ثبوتيا لا كون كل ادراك كذلك قال
قوله لانها ممتازة الخ اورد عليه بانه ان كان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها آه الامتياز بالذات
فالصغرى مسلمة لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة
فالكبرى ممنوعة اذ الامور العدمية وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة اى الملكة وفيه بحث [illegible]
قوله واما الجهل البسيط آه اقول لا ريب ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة
لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع
قابل كما لا يخفى واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض
كون العلم مما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير وعلى تقدير كون العلم عدم مقابله الذي هو الجهل
البسيط لا يلزم كونه عدما لا عدم جهلا اذ الجهل البسيط ليس عدميا على هذا التقدير بل حقيقة ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا
قوله واما الجهل المركب آه اقول لا يخفى ان الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا
فالتقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يستحيل ارتفاعهما عن
موضوع موجود انما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء بعينه والجهل
والمحل الغير القابل فلا مضايقة في خلوه عنهما فعدم اتصاف الجماد بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل كون الجهل المركب
مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب وهذا التقابل ليس بمتحقق بين العلم والجهل اصلا
قوله وفيهما فيهما نقل عن المحشي في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم
ممنوع لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سخافته اذ غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم
عدميا محضا وظاهر ان العدم المحض لا تميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه
وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان يكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد

اقول الجهل المطلق عبارة عن الجهل البسيط اذ الجهل المركب فرد من العلم واشتراك الجهل بين البسيط والمركب
ليس الا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فاحدهما الزم الامام قال الشارح
وعلى الادراك وايضا يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جهلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شانه
الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذلك ايضا وايضا من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
بعينه مما جهل به فلما انتفى عنه ادراك شيء تحقق فيه الجهل به فيكون انتفاء ذلك الادراك جهلا لا ادراكا وايضا يلزم
ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل للاول والتسلسل لا بالثبوت حتى
الهيولاني او للزوم وجودها بالعرض مع علة بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة بالعرض بالقياس الى سابقه فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قال الشارح اذ الامر العدمي قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة السلب لا ينسب
حقيقة الا الى الوجود وان نسب بحسب الظاهر الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من الاعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب المضاف الى مفهوم مضيف فهو مضاف بالحقيقة الى الوجود واورد عليه وجوه منها ما قال معاصره ان
اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية ولم يعتقد كونه مجعولا بوجه من الوجوه وكذا فيه لان الكلام
في ذلك بل في ... السلب المضاف الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان
السلب اذا اضيف الى اى مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة
انهم قالوا الخارج قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات لا لوجودها وقد عدوا السلب منها حيث حكموا ان الخارج ظرف لنفس العدم
والوجود وهذا يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قائل بالجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الماهية
فقبل جعل الجاعل لم يكن ماهية فقد جاز تعلق السلب بنفسها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر اضافته الى الوجود والحاصل ان
المقابل لاثر الجعل البسيط ليس الا سلب نفس الماهية فامكن اضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر اضافته الى الوجود
في حيز البطلان واجيب عنه بان الحصر اضافي بالنسبة الى السلب بما هو سلب محض والمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب
ما لم يعتبر التحقق ومنهم من اجاب بان المراد بالوجود الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس الوجود المحمولي او ثبوت شيء لشيء او نفس
تقرر الماهية فتامل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجري مجراه من الصدق حتى يكون فيها رفعا لتحققها وصدقها فلا يمكن
ايراد السلب الرابطي على النسبة السلبية بما هي نسبة رابطة من غير تاويل هو اورد عليه كل من ينظر في كلامه بانه
يجوز عنده ايراد السلب الرابطي على النسبة الايجابية مع انها ايضا رابطة واجيب عنه بان كلامه مبني على مذهب
المتاخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات والنسبة مطلقا غير صالحة لتعلق السلب

قوله ينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق وقابتة منهما فيهما اختاره صاحب المباحثات لانهم التقريب لان المدعى كون الادراك الازلي وجوديا محضا والثابت به اعم منه ومن الاستقفار الثابت بخلاف هذا الطريق فانهما في هذا الطريق على تقدير نقيض المدعي يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق

وفيه قد صرح المحقق رح بان مورد السلب هو النسبة الثبوتية فالنسبة مطلقا عنده ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال المحقق في الجديدة بما محصله انه لو جاز اضافة السلب الى السلب من غير ملاحظة التحقق فيه تخيل كثير من قواعدهم كحصرهم التقسيم عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واشتراط الايجاب في صغرى الشكل الاول اذ لا ريب ان قولنا لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان ليس بجسم وعدم انعكاس السالبة الجزئية قياسوي الخاصتين فانه لا يتمكن قولنا ليس لا شيء من الحيوان بانسان سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي وتنعكس بالضرورة وان لم يكن من الخاصتين الى ليس لا شيء من الانسان بحيوان كيف وهو مساوقة للايجاب الجزئي وهو ينعكس كنفسه الى غير ذلك من المفاسد واجيب بانه لما كان السلب المضاف الى السلب مراتبه المتفرعة مساوقة للموجبة المحصلة ومراتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبر هذا السالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة وهكذا وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب الغير المتناهية فانها ليست لها احكام متغايرة لاحكامها وليس لها مصداق مغاير لمصداقها ولذا حصروا القضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفسروا التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واجروا جميع الاحكام عليها ولا ضير فيه اذ المراد بالايجاب والسلب اعم من ان يكون صريحا ومالا والى هذا يؤول ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمهما تحققا كما ان المهملة في قوة الجزئية ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليها ولا ينتقض بذلك شيء من القواعد

قوله والجواب آه اقول لا يخفى على المتامل ان الايراد له قرار الا على المحقق الدواني حيث جوز شرح هيا كل النور كون الادراك الازلي غير وجودي محض تصحيحا للمذكور قوله والثابت به الخ وذلك لان دليل صاحب المباحثات على تقدير تمامه لا يدل الا على ان المعنى الذي في الاستقفار لا يكون سلبا محضا بل لا بد ان يكون نحو من الثبوت سواء كان وجوديا محضا او سلبيا ثابتا والمدعى هو كون الادراك وجوديا محضا حتى يثبت كونه معنونا لا بخلاف طريقة المحقق الدواني فانه على تقدير تماميته ما قال يثبت به كون الادراك وجوديا محضا والا يلزم عدم تناهي الادراكات او صفات غير متناهية

قوله يلزم امر الخ يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين هو لزوم ادراكات غير متناهية او صفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطارحات اذ على تقدير نقيض المدعي غاية ما يلزم كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء وهذا امر استحالته غير بين قال الشارح في الحاشية وانت تعلم آه لا ريب ان هذا الكلام حق قال بعض المحققين قدس سره ولعله لهذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب ومقصوده ان هذه المقدمة ظاهرة البطلان من بعض الوجوه واعلم ان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء لادراك آخر

قوله فهما اذ ذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ثم ليعلم ان في هذا المقام اشكالا خاطبني به معاصر الاستاذ رفع التوهم
ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون
النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه يعني الدفعه لكنه لم يرض وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا
حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد ويرتفع
بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين وهو من الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ فحسنه

فذلك الادراك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا على الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك العدم
مستلزما للوجود او غير مستلزم له على الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني امتنع تعلق السلب لان السلب لا يتعلق الا بمحض لا يستلزم الوجود
قوله من ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين الخ اورد عليه بان نقيض الوجود ليس الا العدم المحض والادراك على تقدير كونه عدميا ليس الا عدما ثابتا
ضرورة انه من صفات النفس فلا يتعلق الاستعارة من غير استلزامه للوجود ولا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض صاحب المطارحات
ابطال كون العلم عدما محضا اذ تعلق السلب انما يصح بالسلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عدل المحقق عنه فما اختاره لا يتم انتهى
كما ذكره المحشي ولا ريب ان تعلق الاستعارة بالسلب البسيط لشيء بحيث لا يكون مستلزما لوجوده لزم ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
انه لو لم يكن معنى المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون استعارة بالشيء ما ذكره الشارح في الحاشية بقوله وانت تعلم انه يلزم ارتفاع
ولا شك في اللزوم ولا في بطلان اللازم وليس الغرض انه على تقدير كون الادراك عدما لو تعلق الاستعارة به من غير استلزامه للوجود لزم ارتفاع النقيضين
قوله لكنه لم يرض الخ تحصيل وجه عدم الرضا ان جواب المحشي يحتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
في وجهه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعية بانتفاء جميع الافراد كما زعمه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانما تحقق
موضوعها بتحقق فرد ما خاص يحصل انتفاء هذا الفرد ويستند اليه هذا الانتفاء ايضا فلا معنى لحصر انتفاء موضوع الطبيعية في انتفاء جميع الافراد
مع كمال ان وجوب احد النقيضين غير محال لعدم استلزامه تحققهما معا كذلك ارتفاع احد النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزامه ارتفاعهما
والتحقيق ان معنى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد يصحح لان تنتزع الذهن الطبيعية ويصفها بالاطلاق وليس
معناه انه توجد بعين وجود الفرد بل هو معنى يوجد موضوع المهملة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشا انتزاع موضوع الطبيعية
فهو موجود في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فيصح انه يوجد بوجود فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد ولا يعني بانتفاء
فرد ان الفرد منشا لانتزاعه فما دام الفرد موجودا يصح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما ينتفي موضوعها لو انتفى جميع الافراد لانه على
هذا التقدير لا يكون له منشا اصلا فينتفي بالضرورة والوجه في عدم الرضا ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها
رفع تحقق النقيضين معا بان يعتبر المعية الى التحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال كما قال المحشي وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصر الاستاذ
والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم ان بتقريرآخر هو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال وهو انما يسلم لو ثبت ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال فقريب منه ما افاده بقوله ان معناه ان رفعهما محال لحب سلب عنهما وهو ليس بمحال لزم

قوله فيما مع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة وان لم يثبت المقصود لما مر آنفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله للتقرير بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات

اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يتل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمعنى فلعل المفسر

ادراكات من حيث انه الانتفاء ولهذا وجه تشهد بخلافه المعنى الذي سياتي من المحشي

قوله هو ان معنا الخ محصله ان نقيض اجتماع النقيضين هو رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه ومعنى ارتفاع النقيضين المستحيل ان رفع احدهما مع رفع الآخر محال فهذا ليس نقيضا له بل اخص من نقيضه فبهذا ظهر ان ما قيل في دفع الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين هو اعم من ارتفاع النقيضين لانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا يلزم العكس لانه يجوز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا ولا يكون النقيضان مرتفعين في حينه انما ذكرنا المحشي مبنيا حاصله ان الفائدة على ما كما مر

قوله فنفي الفائدة في ذكرها الخ قال بعض النظار كلام الشارح انه لا فائدة في قوله مع انه قد يشتهر آه فرده المحشي بان هذا القول ان لم يكن نافيا للمقصود اذ المقصود كون الادراك الزائل موجوديا والثابت به اعم منه ومن المعنى الثابت لكن قد يثبت بها المقدمة الممنوعة فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح وفيه انه لو كان غرض القائل نفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب ان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدمة الممنوعة ولا ان مجرد عدم تعلق السلب الا بالثبوت كاف في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور بطلان المقدمة الممنوعة كما وقع عن المحقق الدواني كما يدل عليه قوله في الحاشية وظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان فلا يرد ما قال بعض المحققين قدس سره ان ما ذكره لا يكفي ههنا اذ يجوز ان يتعلق السلب بالسلب ليس الجائز ان يكون كل ادراك زوالا للثبوت سلبيا فلا يلزم ان يكون هذا العدم انتفاء بالسلب بل انتفاء بشيء والذي يعني ههنا هو ان الامر العدمي لا يكون انتفاء بالشيء اصلا الا انتفاء بنفس الشيء وانتفاء بوجه هذا انما هو البطلان فلا بد من التأويل

قوله لانها تدل الخ ودلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات خير الخفاء اذ قد عرفت ان غاية الامر منها ان الادراك ليس عدميا محضا واما انه ليس مأخوذا بالسلب ايضا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم منها قال الشارح في الحاشية انا نعلم الظاهر لهذا الامر بغير هذا المحقق الطوسي في الاصل قدس سره هذه المقدمة في شرح الاشارات والصغر قد اعتمد عليها في المحاكمات حيث قال انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والممتنعات اذ كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك وقد اعتمد عليها الشارح ايضا في حواشي شرح التجريد ما قال في وجه التعريض ان اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كذلك امر مسلم عند المحققين فما الملازمة من

قوله فيلزم انتفاء الجميع مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء تنا بما وما الاستدلال عليه بان الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء بعضها لم يتميز لان الانتفاءآت المحضة والسلوب البسيطة لا تميز الا بملكاتها

جواز انتفائها فان كونها وجودية وعدمية فهي غاية السخافة اذ لا يمكن انتفاء الادراكات بالجميع الا اذا كانت مترتبة ليس بحيث لا يمكن بعضها وجودية وبعضها عدمية فالاختلاف النوعي بين الادراكات مع ترتيبها لا ينافي كون بعضها وجودية وبعضها عدمية

قوله مع ان الوجدان شاهد الخ يعني ان الوجدان شاهد بانا لا ننفي الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نطلع ان الادراكات السابقة تجتمع مع الادراك اللاحق الا ترى انا اذا علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات لزوما بل قد يطالع الذهن كلها

وما اورد عليه بانه لا يلزم من كون الادراكات والالادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا وان لم يجتمع مع اللاحق بل ان لا يجتمع مع اللاحق ما كان نوعا له فيجوز ان يجتمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها النوع فوجب ان المراد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة وحينئذ تحقق الادراك اللاحق فلا وصال اللاحق انتفاء

يجمع الادراكات السابقة عليه بالذات او بالواسطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة وقد علم ان بعضهم قالوا في وجه استحالة انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تتزايد يوما فيوما كما سيجيء ويلزم على هذا التقدير ان لا تتزايد

وايضا تعلم انه على هذا التقدير يكون قول الشارح فيما بعد ثم اقول عادة غير مستحسن كما قيل وبعضهم قالوا ان انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم ادراكا سابقا على اول الادراك يحصل في اول مرتبة العقل بالملكة بعد العقل الهيولاني وهو محال

لان الاول من السلسلة لا يسبقه واحد منها واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم وفيه انه راجع الى قول الشارح فيما بعد ويمكن الجواب عنه آه فالاصلح ما ذكرنا سابقا الا ان يقال هذه المقدمة اعني قولنا انا لا ننتفي ادراكاتنا سابقا عند وجود الادراك اللاحق كافية في

ابطال الشق الاول ولا حاجة الى الاطالة لانا نقول هي اليسير غير خالية عن الافادة وتعيين الطريق ليس بالواجب على المستدل

قوله لان الانتفاءات الخ اعلم ان الانتفاءآت المحضة والسلوب البسيطة ليست متمايزة بانفسها اصلا اذ لا ثبوت لها بوجه من الوجوه فلا يمكن ان يثبت لها شيء فلا يثبت لها التميز ايضا وتحقيق المقام ان الانتفاء المحض والعدم الصرف عبارة عن بطلان الذات عن

صفحة الواقع كما ان الوجود عبارة عن تقرر الذات وليس هناك شيء يعبر عنه بالبطلان فالانتفاء المحض سلب الشيئية لا شيء يعبر عنه بالسلب فلا يصح يصدق شيء في نفس الامر اصلا فكيف يكون متميزا فان قلت انا نعلم بالبداهة ان الاعدام الصرفة والانتفاءآت المحضة متحققة

في نفس الامر فقد لزم تميزها قلت قد ما يجري لنا الاعدام متحققة في نفس الامر ان اريد ان الاعدام في نفس الامر فالاول باطل قطعا اذ لا تحقق للاعدام في نفس الامر اصلا والا لم تكن اعداما والثاني حق اذ نفس الاعدام في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حد ذواتها

من ان اعتبار المعتبر وفرض الفارض والحاصل ان المعدومات المطلقة والانتفاءآت المحضة غير متمايز بعضها عن بعض في نفس الامر نعم اذا تصورها الذهن صارت موجودات ذهنية ويتمايز بعضها عن بعض فالمعدوم المطلق ليس بمتمايز والمتمايز ليس بمعدوم مطلق وبهذا ظهر ان

ما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم المطلق من احوال الماهية لكنه لا ثبوت لها ليس بشيء لان العدم المطلق رافع لجميع انحاء

والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يجزم العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه
هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى ثم لما لم يتميز فكيف يكون
منشأ لامتياز الغير تحقيقا تام او بعدم التمايز الا بملكاتها لا يجب بكونها منشأ لامتياز الغير ومن جملة البيان ان نظر الى ملكاتها
الوجودات فمصداقه لاشي محض لان هناك شيأ يترتب عليه بعد ما مطلق فالمعدوم المطلق لا يكون ان يجب ان يثبت له

قوله والا لم يكن الحصر الخ لم يقل انه على تقدير تمايز السلوب بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا اذ يرد عليه انه
على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعددا فكيف لا يجزم بالانحصار بل الانحصار على تقدير التعدد
بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا لاحظنا زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا
عقليا لان معناه ان زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
اضافة السلب الى الحقائق ان يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة ويصح السلب مع الحقيقة
ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فلكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا ريب فعلى
تقدير كون السلوب البسيطة متمايزة يكون الحصر بين الانسان وسلبه الخير عقليا واما قوله لتجويز العقل الخ فلا يخفى سخافته اذ على
تقدير تعدد مفاهيم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة الرافع لها واذا لم يكن سلب خاص الا سلبا
دافعا لذات خاصة يكون تلك الذات الخاصة مناقضا له دون غيره من السلوب فلا يبطل الحصر العقلي اصلا وهذا كما يقال ان النسب السلبية
بسيطة مع ان كل نسبة منها مقابل للنسبة الايجابية ولا تتوهم ان قولنا الحصر بين الشيء وسلبه عقلي والا لم يحصل الجزم بالواسطة
فلم يتحقق الحصر عقليا الا ان الجزم بالحصر بنفس تصور الشيء ورفعه بل الرفع والوقوع من شانهما ان يجزم بتصورهما انهما لا يرتفعان
ولا يجتمعان وهذا هو المعنى بالحصر العقلي وليس الجزم بالحصر بواسطة ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن الحصر الخ منظور فيه
فالاولى ان يطرح هذه المقدمة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب بما قررنا سابقا ثم يقرر الدليل الى آخره

قوله اذ بعدم التمايز الخ يعني ان عدم السلوب بالاستقلال بنفسه وانها بذواتها اضافتها الى ملكاتها مسلم لكنه غير نافع اذ لا بد لكون الشيء
منشأ لامتياز الغير من امتيازه مطلقا سواء كان بنفسه او بغيره ان اذا حصل لا بد لمنشأ الامتياز ان يكون ممتازا بالذات فعليه ان يبرهن على
ان قيل لا يكون ممتازا بنفسه بل بملكته يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل يكون ممتازا بالذات
ضرورة تساوق الوجود والامتياز وبالجملة ما لا يكون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق لها ولا وجود
الا بوجود منشأها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة ذلك المنشأ
وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه لا الى غير النهاية بل ينتهي بالاخرة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير بالذات كما فهم

قوله فان ذلك الخ يعني على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاء المحض للملكات اي السلوب البسيطة غير متمايزة فكيف يحصل الامتياز للاعدام باضافتها

فيراجع بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتامل قوله واللازم على تقدير آه وذلك على
هذا التقدير كل ادراك سابق كان اعتقاديا ثابتا السابقة فتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقى عقائده المحض بناء على ما تقرر
ان النفى اذا دخل على كلام فيه تقييد توجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون عدما ثابتا
والسالبة المحصلة فى هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض وجود الموصوف والكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بانتفاءات
المعتبرة اعتراف بالادراكات فيه كلام سيأتى قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما على تقدير قدمها فيجوز ان يكون
مرتبة العقل الهيولانى التى هى عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس كما هو الشاهد عليه التمسك باستحالة التسلسل فى التصور
والتصديق على تقدير كونها النظريين على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة ايضا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهى
انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم شئ حصل الذهن بنفسه او بوجه ذاتى او عرضى سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا اخلته الثاني مفهوم حلاه
قوله فيراجع آه هذا الكلام مختلط اذ الاضافة الى الملكات انما توجب تمايز الاعدام لكون الملكات متمايزة واذا فرض كون الملكات
ايضا سلوبا بسيطة غير متمايزة فكيف توجب تمايز الاعدام بل كيف يصح اضافة الاعدام اليها والمتكرر بسكابر مقتضى عقله ولعل المحشى
الى هذا اشار بقوله فليتامل قال الشارح واللازم آه هذا الكلام من الشارح عجيب لانه يصح ان الانتفاء الثانى انتفاء انتفاء الشئ ادراك
ما فالشئ يكون انتفاء انتفاء الثابت للشئ ولا شك انه صح لا يستلزم تحقق ذلك الشئ بل هو اعم من تحقق الشئ ومحض انتفاء لانه
يكون فى قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت يتصور على نحو
احدهما بانتفاء الثبوت صحيح بمعنى انتفاء محضا والثانى بانتفائه ايسا فعند تحقق الادراك الاخير يجوز ان ينتفى السابق بهذا
قوله بناء على ما تقرر الخ فيه انه لا كلام ههنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت اليها امثالها فى العلوم العقلية على
ان انتفاء المقيد كما يتصور بانتفاء القيد كذلك يتصور بانتفاء المقيد ايضا ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثانى
قوله اورد عليه آه هذا الايراد وان كان فى غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن يرد عليه ان موضوع الزوال ليس النفس بل الادراك
غير موجود ويدفع بان الادراك صفة للمدرك وزواله وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محله ايضا
وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم ايضا فيقال انه ليس بموجود للجسم
فالجسم موضوع لسلب السواد ايضا فيصح ان يكون الاعتراف بتحقق الانتفاءات اعترافا بتحقق الادراكات فافهم
قوله فيه ان استحالته الخ قال الشارح فى حواشى شرح هياكل النور هذا التسلسل وان كان فى الامور الاعتبارية لكنه فى الادراك على تقدير
حدوث النفس محال واورد عليه بانه لا وجه لتخصيص الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس بل على تقدير قدمها ايضا محال فانهم قالوا بالعقل الهيولانى
وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات واجاب المحشى بانه يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولانى مختصة بحدوث النفس فعلى تقدير قدمها استحالة
لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب ثم انه يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراكات لم يقم على استحالتها دليل بعد
قوله واشار عليه آه قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن اى ادراكات النفس حادثة او قديمة فان النفس مستحالة التسلسل

لم يكن ان العلم بالمعلوم واما اذا اعتبرنا المجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من المراتب التي يفرض فيها ان يكون مشتملا على ان
في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان
فرضيه فيه مثلا اذا كان معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه قد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا
وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض
الحصول فيلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات اخرى مختصة بها وهذا التقرير ما سنح عند الناظر في بعض

المذكور في حدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها ايضا فثبت ان ما التزم من استحالة الحشر في التصور والتصديق على تقدير كونهما
فكريين على حدوث النفس ليست شاهدة على انحصار تلك المرتبة بحدوث النفس اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
بالبدن ادراك اصلا سوى ذاتها وصفاتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ايضا فيختص استحالة الحشر المذكور
بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها اصلا وعدم كون النفس مدركة بما سوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقها بالبدن
غير ظاهر عند القائلين بقدمها فتامل ان استحالة الحشر المذكور لا يتاتى الا على قول من يقول بقدم النفس وتقدم تعلقها بالبدن كما هو مذهب القائلين بالتناسخ
قوله ان مرتبة العقل الهيولاني الخ فيه ما افاده استاذنا الاستاذ قدس سره ان هذا الاشكال مما لا علاقة له بمرتبة العقل الهيولاني
فانه لو لم يثبت مرتبة العقل الهيولاني ولم يفرض حصول ذلك المفهوم اولا لتوجه الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة
فرضت تعلم الاشياء المجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول
زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له وصادقا
عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا
قوله ولهذه الشبهة تقريرات اخر اعلم ان من تقريرات هذه الشبهة ان كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم صادق قطعا لان المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما بوجه من
الوجوه مع ان الحكم في هذه القضية على المجهول المطلق فان امتناع الحكم ايضا حكم من الاحكام واجيب عنه بوجوه الاول ان المحكوم عليه في هذه القضية
معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض فالحكم سلبيه باعتبارين فتفصيله ان المحكوم عليه في امثال هذه القضايا افراد الموضوعات لا انها
ليست موجودة في الذهن بنفسها فالطريق الى الحكم عليها ان يتصور مفهوم ويجعل عنوانا لتلك الذوات ويحكم عليها من حيث المطابقة عليها فاذن
سماها المحكوم عليه بالذات هو العنوان الكلي وهو بالذات المحكوم عليه باعتبار ذاته من حيث هي باعتبار ايجاده وانطباقه على تلك الذوات ومع
اعتبار الاول معلوم متحقق في نفس الامر من حيث يصح الحكم عليه بالاعتبار الثاني مجهول مطلق ليس بمعلوم وموضوع امتناع الحكم عليه في المجهول
المطلق الموجود في الذهن مجهول مطلق ومعلوم ولكن باعتبارين يابى صحيحة فتصادقه المجهولية فانه وقت كونه موجودا في الذهن يصح عليه
المجهول المطلق باعتبار حد ذاته وليس بمعلوم ولكن لا ان المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم مفهوم المجهول المطلق وانما الحكم
على المصرة على العنوان لا على العنوان بعينه في الذهن معلوم مفهوم مجهول مطلق فالموضوع معلوم لا متحقق بالحكم بالامتناع فيما تحقق
موارد المجهول المطلق في الخارج وثانيا ان كل حكم ثابت في نفس الامر ذاتي للطبيعة في الجملة فالمجهولية المطلقة ثابتة للطبيعة باعتبار وجودها وجعلها

وما ورد عليه اولاً لان الموصوف بالامتناع لما كان مفهومات موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والانطباق على الافراد فينبغي ان يكون موجودة بهذا الاعتبار ولا يكفي وجود نفس المفهومات من حيث هي فان القضية حاكمة بان المحمول ثابت له حقيقة فيجب وجوده وهذا الايراد في غاية المتانة والدقة اذ المثبت له بالذات ثم الافراد وثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له فيبقى الاشكال كما كان وقد اعترض الناظر السمين ان الحكم في المحصورة ليس على العنوان مطلقا بل عليه من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحيثية وثانيا ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد ايضا محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض فيصح كل مجهول مطلق من جميع الوجوه يمتنع عليه الحكم بالذات او بالعرض فيحكم على الافراد بالعرض وثالثا انه من المعلوم بالضرورة ان استدعاء ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت انما هو للثبوت النفس الامري لا الحكاية بالثبوت والحكم على شيء بتعاقب الطبيعة باي اعتبار كان بالمجهولية ليس الا بواسطة اتصاف افرادها في نفس الامر او بواسطة في الثبوت او واسطة في العروض فلا بد ان يكون افراد هذا المفهوم متصفة بالمجهولية اولا وبالذات ثم يتصف الطبيعة من حيث الاتحاد معها ثانيا وبالعرض وما كان الاشكال بامثال هذه القضايا الا ان صدقها بحصوصات يستلزم ثبوت المجهولية المطلقة اولا وبالذات لافراد موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن فحينئذ ما قيل ان للافراد لها اعتباران الاول اعتبار نفسها والثاني اعتبار وجودها بوجود الطبيعة بالعرض وهي من حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجهولة مطلقة بنفسها ويكفي لصدق القضية هذا الوجود العرضي فضعيف لانه يبتني على هذا ان يقال لا بد لصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت له بالذات هي الافراد وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغوا لا طائل تحته على انك قد عرفت ما فيه الثاني ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي الا تصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوالب وهذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جدا الثالث ان هذه القضية غير بتية وحاصلها ان ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مفهوم المجهول المطلق لامتنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارتضاه صاحب الافق المبين والتحقيق على التامل ان حاصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بتية مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية كانه تسليم للايراد الرابع ان هذه القضية وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سالبة بحسب المحكي عنه لانها حاكية عن بطلان موارد التحقق فلا تقتضي الا ثبوت العنوان في الذهن ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذ لا مثبت له هناك في نفس الامر والحق انه لا معنى لكون القضية موجبة بحسب الحكاية وسالبة بحسب المحكي عنه اصلا لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول لذا يتوقف على صدقها وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض فلذا لا يستدعي صدقها وجوده فقول كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات المجهول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان للمجهول المطلق وجود بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجبة والا كذبت وان كانت سالبة كانت حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن كونها سالبة بحسب المحكي عنه على تقدير كونها موجبة بحسب الحكاية

ومنها ان انتقاد هذه القضية اعني قولنا كل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم غير متصور اذ لا بد فيها من ان يكون العنوان مرآة لملاحظة الافراد وحين جعل العنوان مرآة لتعبير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم واجيب بان الاتحاد بالعرض يكفي صدق العنوان بالفعل او بالامكان مع جعله مرآة لملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية مشروطة عامة او عرفية عامة معناها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل او بالامكان ممتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولا مطلقا او دائما ما دام كونه مجهولا مطلقا واورد عليه بان هذا لا يقلع عرق التغليط اذ لو قرر الشبهة بان قولنا كل مجهول مطلق دائما ممتنع عليه الحكم دائما وكل مجهول مطلق من كل الوجوه ممتنع عليه الحكم مطلقا اسم فلا يمشي في الجواب مع صدق العنوان بالفعل او بالامكان قال المعروف شرح المطالع هذا التقرير دافع لجميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان الحج ان كل مطلق دائما معلوم بالذات مجهول مطلق بالفرض وجه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه بانا اذا قلنا كل مجهول مطلق فهو ممتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلي اجمالي فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون مع انه معلومة باعتبار اتصافه المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان مع انه معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا دائما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وهنا ينافي مع ان المعلومية مصححة للحكم واثباته قلت هي وان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بالصفة المعلومية بل بصفة المجهولية فان تخصيص ان مفهوم المجهول المطلق دائما كلي وللعقل ان يجعله ملحوظا بالذات وان يجعله مرآة لملاحظة الجزئيات كما في سائر المفهومات الكلية واذا جعله مرآة لاحظها من حيث اتصافها بهذا المفهوم الذي هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع اما معلومية مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها صحح الحكم لا باستنادها والحاصل ان الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فلم تكن مجهولة مطلقا بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار وسلب الحكم عنها باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المنصف انه لو حمل هذه القضية حقيقية يرجع حاصلها الى ان ما هو مجهول مطلق في الواقع ممتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة صدق العنوان بحسب الفرض وبالجملة الحكم في هذه القضية بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير كاف ومن البين ان الغرض ان المجهول المطلق ممتنع عليه الحكم في نفس الامر لا انه ممتنع عليه بحسب الفرض الا انه مجهول مطلقا والقول على تقدير جعل المفهوم مرآة لملاحظة الافراد تصير الافراد معلومة فلم يبق الافراد افرادا لهذا المفهوم فتامل

وقد تعرضنا لها على اذكيا رعنا فلم نر احدا بما يعتد به فهى احق بان تسمى بالجذر الاصم قوله او زوال الشيء الخ اقول فيه بحث
الا ما نظم انه تم ان اراد به مطلق اعتقاد الشيء بعد تحقق العدم السابق كما فى الحوادث فمسلم لكن لا اراده اعتقاده بعد الوجود لكن
الادراك لو كان انتقادا لا يجب ان يكون مسبوقا بالاعتقاد وانما يجب الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك الغير
الحدوث وهو الادراك مسبوقا بالاعتقاد السابق على ما هو اعتقاد له ويكون ذلك الاعتقاد سابقا لما هو اعتقاد له وهكذا

قوله للبديهيات آه قال فى الحاشية لا يمكن منع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان فى تلك المرتبة مستندا بان
الطفل فى مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام وغير ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهى انت تعلم ان هذا المنع ليس
الا حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان فى تلك المرتبة ممكن عقلا ولا يلزم المحال من فرض الممكن اصلا فلا يلزم الاستحالة الا من
وجود مرتبة العقل الهيولانى الا ان يلتزم ان المفهوم اولا فى النفس مع انه لو سلم ان حصول مفهوم المجهول المطلق محال عقلا فى ابتداء الفطرة
فلا يندفع به الاشكال ايضا كما عرفت وبعضهم اجابوا بان الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية
انما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ الانكشاف فيجوز ان يكون شيء مجهولا مطلقا ومفهوم المجهول المطلق صادق عليه بوجه من وجوهه لكن لا يلزم
من حصول هذا الوجه فى النفس انكشاف ذلك الشيء لكونه منافيا للمعلومية وورد بانا سلمنا انه يكون مجهولا مطلقا بنفسه او بوجه من وجوهه
معلوما ونقيضه مجهول مطلقا ولا شك فى تنافى المفهومين فيلزم اجتماعهما بالبيان المذكور ايضا والقول بكون مفهوم المجهول المطلق
وجها للشيء ومنافيا للمعلومية قول بالمتنافيين والحق فى الجواب ما قال بعض المحققين قدس سره محصله ان ما يدل بالمجهول المطلق الذى
فرض حصول مفهوم المجهول المطلق فى وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعلومية انما لزمت بهذا الوجه حين حصوله فى العقل ولا نسلم
ان حمل ان صدقه فى زمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون حصوله سابقا عليه ان اريد بالمجهول المطلق ما لا حصول له اصلا اذ لا يصدق
على شيء انه مجهول مطلق وانما يعنى انه لا يمكن تعلق العلم به بوجه ما فى زمان ما ضرورة ان كل شيء يتعلق العلم ولو بوجه فى زمان ما وان اريد به المجهول
المطلق فى زمان حصوله فهو ايضا عنوان بلا معنون اذ وقت حصول المجهول المطلق المقيد بزمان حصوله يحصل مطلق المجهول المطلق الغير المقيد ضرورة امتناع
حصول المقيد بدون حصول المطلق والمجهول المطلق الاعم وجه لكل شيء اذ كل شيء يصدق عليه انه مجهول فى مرتبة العقل الهيولانى مثلا
فعند حصول هذا المفهوم يكون الاشياء كلها معلومة فلا يصدق المقيد على شيء فلا يكون شيء ما فلا يكون شيء معلوما بهذا الوجه فلا يلزم الاستحالة
قوله افاد بعض الاعاظم آه حاصل ما افاد بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما
لا حقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا له
عدم له وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء قبل طريان العدم عليه فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير المتناهية
اصلا وان خص الزوال بالعدم اللاحق فاللزوم مسلم لكن ح لا يتم التقريب اذ يبقى احتمال كون الادراك عدما سابقا لما هو زوال له
وبالجملة ان اريد بزوال شيء مطلق انتقاده فالحصر مسلم اذ يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق وان يكون الادراك
عدما سابقا فلا يلزم تعاقب ادراكات غير متناهية وان اريد به العدم اللاحق فلا يتم التقريب بعدم بطلان كون الادراك عدما سابقا لما هو عدم له

كان عدم عدم قديم ح لا يلزم تعاقب الاستغفارات تحققا العدم لزوم تحقق الزائل حينئذ قبل تحقق الزوال به تخصيص الدليل يجب عدم تمام التقريب لانه حينئذ يبقى احتمال كون الادراك زوال الاستغفار سابقا على ما هو استغفار له فافهم فانه دقيق قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للاستغفار والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان استغفار ادراك آخر فالادراك الذي يعقبه ذلك الاستغفار ان كان استغفار الادراك السابق عليه كان ذلك الاستغفار استغفار الاستغفار للادراك الذي هو سابق عليه بمرتين وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الاستغفار استغفار له وهو استغفار استغفار الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الاستغفار بمرتين مع يستلزم الادراك الثالث وهو الاستغفار للادراك الاول المفروض الاول السابق عليه بمرتين وهكذا يستلزم كل ثالث لاوله فيبطل كلية الرابع ح لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت الى المنفي والعكس ثم يلزم عدم التناهي فافهم

وههنا بحث اما اولا فلما افاد بعض المحققين قدس سره ان كون الادراك عدما سابقا يوجب ان لا يمر على النفس زمان تكون فاقدة للادراك وثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه ويستحيل تعاقب الادراكات الغير المتناهية الغير مبنية على ثبوت العقل الهيولاني او على حدوث النفس واما ثانيا فلانه يستلزم اجتماع النقيضين اذا فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة على تلك الادراكات مع تلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعدام السابقة للادراكات الثابتة للنفس بعد تهيؤ النفس واستعدادها التام للانكشاف فالعلم حقيقة هو العدم السابق للادراك المتخصص بالنفس المخصوص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوال الادراك يجوز عند العقل هذا الاحتمال ايضا فلو خص العدم بالعدم السابق يبطل حصر الاحتمالات في الدليل فلا بد من تعميم العدم بالطاري السابق بالصفة المذكورة ح لا يلزم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب فلا يخفى ما فيه اذ النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذي فرض كونه علما منشأ للانكشاف لا معنى لكونها محتاجة مستعدة لانكشافها

قوله كان عدم عدم آه قيل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم المضاف اليه المراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا منشأ لا لكون العدم اللاحق استغفار العدم السابق لا لكون العدم السابق استغفار للعدم السابق ايضا والحق انه لا معنى لكون العدم اللاحق استغفار للعدم السابق اصلا اذ استغفار العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم ارتفاع النقيضين لا لكون العدم السابق استغفار للعدم السابق كما لا يخفى

قوله واستغفار استغفار الشيء الخ ان اريد بالتحقق اي قوله استغفار استغفار الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فالاستلزام مسلم فيما اذا كان الشيء الذي اضيف اليه استغفار الاستغفار عدما ضرورة ان استغفار عدمه يستلزم وجوده لا وجودا وما نحن فيه كذلك فرضنا وان اريد به بقاء ذلك الشيء الذي اضيف اليه استغفار الاستغفار على ما كان سواء كان وجودا او عدما فلا يلزم منه تحقق وجود فلم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنتفي الا ان يقال ان الادراكات الادراكات العدمية بعضها عند البعض آخر منها فرضا اخير ادراك وجودي لا محالة فيكون هذا الادراك الوجودي بعينه وانه حصل للنفس ادراك هو استغفار استغفار ذلك الادراك الوجودي

قوله في الحاشية ومن هنا ان الخبر نقض اجمالية تقريرها ان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن حقيقته اعني الزمان فاذن مثلا نسبة امكانا ووجوبا وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء
وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب الماهيات المتوافقة
الى الاخرى من مخالفة لبداهة العقل بوجوب انحصار الحوادث في المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان بان كونها معدومة وممكنة
لذواتها في آن كونها موجودة وفيه سلب ايجابات الوجوب رتبة بالذات فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فرضنا الازيد معدوم ثانيا
لا معدوم مثلا ليس المعدوم هنا مثلا العدم الاول المستفاد ليس الثاني فهنا معدوم …

ضرورة ان المغاير انتفاء الشيء عن مجموع وجوده هنا النفس يستلزم وجوده بالانتفاء المنضاف اليه الانتفاء
فلك الشيء وكذا بعود ذلك الوجود حتى عند حصول كل ادراك هو انتفاء الاحق لا بد المرتب تشخيص وجوده محال لاستحالة عود وجوده الذي
قد كان فان الوجود تعين بتعين الزمان ومن المحال عوده وبهذا ظهر ان ما قال بعض المحققين قدس سره
ان عود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم لان الادراك السابق عدم والمستحيل انما هو اعادة المعدوم الذي
كان موجودا قبل وجوده واما اعادة المعدوم فمتحققة لان العدم السابق مختص بالحقوق الوجود ثم بانتفائه يعود العدم وتصير
عدما لاحقا وان كان حقا كما ستعرف لكنه غير وارد على كلام المحقق الدواني كما لا يخفى ++
قوله نقض الخ هذا استدلال على جواز اعادة المعدوم اورده صاحب المواقف حيث قال لو امتنع وجود المعدوم الثاني لذاته
او اللوازم الا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك
كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص لان امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او
لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف وكذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته
ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ذاته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب
تلك الاضافة فاذن مثلا نسبة امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور
المستندة الى ماهيتها ولو جوزنا كون شيء واحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون في ذلك الاخص ممتنعا المطلق والمغاير وجها وفيه مخالفة
لبداهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان ايضا
انما حيث هي للتصور فكما كذا انحصار الحوادث في المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وممتنعة لذواتها حال كونها موجودة

فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل فرضها كافية فى حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع هذا كلامه وتعقب عليه العلامة القوشجى
فى شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن عدم
الاقتضاء بهما مطلقين ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شئ واحد واجبا فى زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا
فى زمان آخر او بالعكس او يكون ممكنا فى زمان ويصير ممتنعا فى زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف ولا يختلف نعم لا يجب
ان كان الوجود مقيدا بقيد يستحيل وجوده فانه لا يقتضى ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا
بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف ذات البارى تعالى به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا فلا ينقلب
عن وجوبه الذاتى الى الامتناع الذاتى لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل فلا انقلاب وكذلك العدم اذا قيد
بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضى ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتى
الى الوجوب الذاتى بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد اصلا فانهم قالوا
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا ان امكانه ازلى اى امكانه ثابت فى الازل كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه مفهوم
الماهية الممكنة واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون شئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
من قبيل الممتنعات بل من الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وبعد تمهيد هذا فنقول المعاد ليس وجودا مطلقا على اى
وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد لا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى كما فى اخواته ونظائره على ما تقدم فالقائل بامتناع اعادة
المعدوم لا يجوز كون الشئ الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء ممتنعا فى زمان آخر كزمان الاعادة حتى يرد عليه ما قال بقوله لو صح
ان الشئ الواحد الخ بل انما يقول ان الوجود المبتدء والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج ومتحدان بالذات والحقيقة
فيجوز ان يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولا يأبى ذلك الا ان
يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الآخر قال المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة مقصود صاحب المواقف
انه لو جاز ان يكون الشئ بعدما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لجاز ان يكون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا وفى زمان وجوده
واجبا والتقرير لو جاز كون الشئ ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثانى لجاز ان يكون الحادث ممتنع
الاتصاف بالوجود فى زمان عدمه وجب الاتصاف بالوجود فى زمان وجوده الا انه تسامح فى قوله لان الاشياء المتوافقة فى الماهية الى قوله
بالخ فكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الخ حتى اباها [illegible]

والاعتبار بتغايرهما لاختلاف الزمانين او تخصيص استحالة الثاني بعودة الوجود مشترك الحواب بانهم لعليهم جوزوا اعادة المعدوم وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك عدم ثابت فيعود لثبوت غير سديد لان الحكماء اجمعوا على استحالة الاعادة مطلقا منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم عين الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول مع ثبوت التغاير الزماني كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بالنسبة الى البدء

معناه انه لو جوز كون الشئ ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده في زمان بعده وجوده في زمان وجوده لاختلاف الزمان ونقول ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة الخصوصيات سواء كانت حقيقية او اضافية يجوز ان يقتضي الماهية الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امرا دون الآخر الا بخصوصية فلا وكذا لا يمكن ان يقتضي شئ بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاه بخصوصية فلا وهو مراد شارح التجريد وهذا هو الصحيح بما ذكره المحقق

قوله والاعتبار الخ يعني لو اعتذر عن النقض الثاني بان العدم الطاري المستفاد من كلمة معدوم غير السابق المستفاد من كلمة ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه يقال مثله في اعادة الادراك السابق فان ترك الادراك كان عبارة عن العدم فالاعادة حين طريان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما والحق ان اعادة المعدوم محال في حدوة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم دون الوجود وهذا ليس بمحال لان العدم السابق يرتفع بلحوق الوجود ثم يعود بعد انتفائه لا حاجة فيعود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم ثم الحاصل ان اعادة العدم ليس بمنكر ضرورة انه وقع في العدم اللاحق للحوادث مع الادراك عدم وانتفاء نحاه استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق لا يدل عليه مبني على ما قال العلامة ان الاعادة ادراك تجوهري فيه يلزم عود الوجود على الامر ما قيل ان الذي يجوز في الاعدام العود مرة بان يوجد شئ ثم يعدم ثم يعود العدم وجوده اما عود العدم مرارا كثيرة فلا يجوز اذ لو جاز لصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهو محال لان انتفاء العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود فقد لزم عود المعدوم موجودا وههنا يلزم العود مرارا كثيرة فيلزم الاستحالة ففيه ما قال بعض المحققين قدس سره ان الحق انما يتم فيما اذا كان الاعدام اعدام الموجودات واما اذا كان كل عدم عدما لعدم فلا استحالة فيه اذ لا يلزم عود المعدوم بل الاول انتقال عدم العدم كل مرتبة الى مرتبة الوجود فافهم

قوله والجواب الخ هذا الجواب ليس بشئ لان ما ذكره المحشي من ان الدلائل الدالة على استحالة اعادة المعدوم كما تدل على استحالة الوجود المعدوم كذلك تدل على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا لانك قد عرفت من قريب ان وجه الاستحالة غير مشترك بل لا استحالة في عود النفي الثابت كما لا استحالة في عود العدم المحض لان العدم الثابت ليس الا في نفسه انما الذات المسلوب عنه المقارنة التي المسلوب ثم بطلت المقارنة فيحكم ان العدم كان ثابتا ثم انتفى ثم عاد بهذا الثبوت بسبب استمرار الذات المسلوب عنه ولا تمييز من العدمين في نفسهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه فافهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله منها ان تخلل العدم الخ تقرير الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه لان الشئ اذا كان محفوظة في حال الوجود دون حال العدم فاذا وجد الشئ في الزمان الاول ثم فني وانعدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ولم يتقرر

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاته بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة لكونها بين وجوديها الفرضيين اللذين هما
وجود واحد بعينه لذات واحدة بعينها فعلى تقدير جواز الاعادة كان الشئ سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بعينه الدور الذي هو تقدم الشئ على نفسه بالذات بل اشنع اذ يلزم ان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا بالقياس الى شئ واحد بعينه هو وجوده سبقا زمانيا هكذا قرر المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد واعترض
عليه بوجوه الاول انه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف
في زمان ثالث فالتخلل انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله فيه الخ **قال المحقق**
الدواني يجب تخلل زمان العدم بين زماني وجود شئ واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شئ واحد بعينه بان يكون ذلك الشئ
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به لا يمكن ان يقال انما يلزم تخلل العدم بين وجودي شئ واحد بعينه لان تعدد الوجود
يستلزم تعدد الذات بداهة اذ الشئ الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخارجي لكل شئ هو عينه الخارجي وان كان
غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة عوارض الذات التي يجوز تبدلها مع اتحادها بحفظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جوازه فلذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة **الثاني** انه لم لا يجوز التميز
بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه
قال العبد الضعيف المعاصر للمحقق الدواني لو كان حديث التشخص بعوارض مخصوصة لازمة لها دائما امكن الاستقصاء ان يقال المعاد والمبتدأ
متحدان من حيث التشخص كما في العوارض المشخصة ومتمايزان بعوارض غير مشخصة لكنه ليس كذلك **اما اولا** فلان تلك العوارض اعراض
حالة في الشخص والعرض متشخص بمحله كما بين في موضعه لان تشخص محل العرض به دور **واما ثانيا** فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا قد يتبدل
في شخص كميته وكيفيته وملكه ومتاه وبدايته ونهايته وفعله وانفعاله والحال انه هو فظهر ان مدار كل تشخص احد مقرون بعوارض لا توجد
جسماني تشخص آخر وهو لعله يبقى في مراته كان ذلك الشخص مع انه يتبدل عوارضه ولم يتبدل **وتعقب عليه المحقق** بان هذا الجسم مادة الشخصية
ان للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره انه لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء المشخص بحاله كما ان يبدو احد بالشخص مع تمايزه بحسب القيام
بعين نفسه بحسب القعود وبحسب المفعولية عنه بحسب الشخصية فالجواب الذي ذكره بحقيقته مؤاخذة على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند المنع لو بدل السائل ذلك اللفظ بلفظ المشخص او التشخص لا يتوجه ما ذكره **الثالث** انه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شئ من الاشخاص
زمانا اذ يلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء واجاب عنه المحقق الدواني بان الذات مستمرة في زمان البقاء
فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بل تخلله بين الشئ باعتبار وقوعه في الزمان الاول بعينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق
بالسبق الزماني واللاحق كذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشئ مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث انها
مستمرة وحدانية واورد عليه بانه على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم الشئ على نفسه حقيقة بل مجازا اذ التقدم عرض اولي للزمان وحقيقة
لغيره بواسطته واجيب عنه بان تقدم الشئ على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كتقدم الاب على نفسه او مجازيا كتقدم زيد على نفسه

وهو محال فثبت بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان شيئا من الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له ان كان الامر على ما ترعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت وعاد الى الحق وما عرفت ان الوقت ليس من المشخصات ❊

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه بالذات لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان موجود في وسطه ايضا فلا يلزم تقدم له على نفسه بالذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان الذي بينهما وفيه انه لا يلزم على تقدير الاعادة الا كون الواحد باعتبار وقوعه في الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه في الزمان اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متقدم ومتأخر وهذا محال قطعا يقال لا نقول ان له وجودين متقدم ومتأخر حتى يحكم باستحالته بل نقول ان لوجوده الواحد مرتبتان متقدمة ومتأخرة كما قلتم ان لوجوده الواحد زمانان متقدم ومتأخر من غير فرق والحاصل ان التفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تخلل العدم غير قابل

قوله وهو محال وجه الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد لانه لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه لان الزمان هو كذلك يعني على نفسه بالذات ايضا يلزم الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد انه مبتدأ معاد والجواب لا يبقى الامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن متعلقا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري ولا يلزم التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض الا ان يكون اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم اعادته كما ذكر ويلزم التسلسل

قوله والوقت ليس منها الخ **قال المحقق الدواني** رحمه الله لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد بالزمان وجود الشيء في وجوده بحيث لا ينقطع اتصاله مثلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق التشخص لو ان الحدوث خالي تشخصه لما بعده من الزمان في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم من هذا ما ذكرنا ظاهرا انه لو بقي الزمان المتصل المستمر من مبدئه الى آخر زمان البقاء لدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر المستمر لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع انه موجود في كل آن [illegible] ان يفرض بل المراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها له دخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم تخلل العدم [illegible]

قوله كيف وقد حكي آه **قال المحقق الدواني** رايت في الاسئلة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طلب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تحمل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات

قوله فبهت وعاد الخ قيل للتلميذ ان يقول انا انا باحثك لانك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت تقول اولا وانا اقول ايضا ما كنت اقول اولا وان كان تشخصك هذا غير تشخصك الاول وتشخصي هذا غير تشخصي الاول وهذا موافق

ومنها انا فرضنا ان اعادته بعينه والله قادر على ايجاده مثله مستانفا فلم [illegible] لا تمييز الفاعل المستانف [illegible]
بدون الامتياز [illegible] فانا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية وعدم الدليل [illegible] على [illegible] العلم [illegible]
على [illegible] اعادة الوجود المعدوم [illegible] تمييز [illegible] قوله اقول [illegible] لو [illegible] الا ان [illegible] السابقة [illegible]
[illegible] الاشعار [illegible] يكون [illegible] الا يكون [illegible] الادراك [illegible] المدرك [illegible] في قوة المرجحة [illegible]

[illegible] الشخصية من تجدد الامثال [illegible] الشارح في حواشي [illegible] قول الشيخ [illegible] على [illegible] الهويات [illegible]
[illegible] اولى [illegible] ان [illegible] التعدد [illegible] قول الصوفية [illegible]
[illegible] فان كلامهم [illegible] الذوات [illegible] الهويات [illegible] اوصاف [illegible] تشخصية [illegible] مستقلة [illegible]
[illegible] الاحكام العقل والشرع [illegible] في الذوات والهويات [illegible] او صافها [illegible]
قوله [illegible] لو تم هذا الدليل [illegible] وقوع تخصيص [illegible] ابتدا [illegible] عدم التمييز [illegible] لا [illegible]
[illegible] قد اجاب الصدر الشيرازي في حواشي الهيات [illegible] من جميع الوجوه
حيث [illegible] كان [illegible] الامتياز الواقعي لكن [illegible] عدم [illegible] الامتياز [illegible] مادة [illegible]
عليها [illegible] مع الاعادة [illegible] ان يكون من [illegible] المعدوم [illegible] من جميع الوجوه [illegible] الامتياز [illegible]
[illegible] ان يكون على تقدير [illegible] فرق [illegible] معادا والاخر مستانفا [illegible] على [illegible]
تحقق الامتياز [illegible] المثلية على [illegible] محال [illegible] الاعادة [illegible]
قوله [illegible] محصله ان عدم التمييز بين المعاد والمستانف في نفس الامر غير لازم [illegible] ان [illegible] الهوية
[illegible] عند العقل [illegible] الاستحالة [illegible] العقل [illegible] في الواقع قال الصدر الشيرازي
في حواشي الهيات الشفاء ان التمييز بين [illegible] في نفس الامر لا ينفك [illegible] التخالف في الماهية او في العوارض الشخصية
[illegible] التخالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين [illegible] نفس الامر [illegible] تمييز [illegible]
[illegible] بان [illegible] الكلام في [illegible] تجويز الاعادة [illegible] لم يكونا [illegible] التمايز [illegible]
ان [illegible] معادا والاخر مستانف فيه ان كان المراد بالعوارض التشخصية [illegible] ان التمييز [illegible]
لا ينفك عن التخالف اما في الماهية او في العوارض التشخصية لكن [illegible] مع المعاد [illegible] في الماهية وجميع [illegible]
التشخصية [illegible] لم [illegible] مع [illegible] الا يكون [illegible] التشخص [illegible] المحال
اللازم على [illegible] الا عادة وان كان [illegible] فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع
قوله [illegible] انت تعلم ان هذه الدلائل [illegible] تقدير [illegible] على [illegible] العدم [illegible] لان [illegible]
[illegible] الامر [illegible] العدم [illegible]

واستغناؤه الاستغناء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور باستغنائه البسيط وباستغنائه بالثبوت فقط والاول
يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين مع ان الثاني على تقدير الاستغناء الذي هو
في قوة السالبة البسيطة فلا نسلم ان استغناء الشيء عما يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة كما تحقق في الاستغناء
على الطريق الثاني وان تحقق في حمسك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع وعدمها النقيض كنقيضها
نقيضي المعدولة اي السالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا في قوتهما وفي
قوة نقيضيهما قد صرح بان العدم الثابت للعدم المحض متغايران مفهوما وحكما حتى ان العدم الثابت يصير ادراكها بخلاف المحض
فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون المعدولة اخص مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الادراك الاخير هنا ودون الثاني فلا نسلم
التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين [illegible] قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في قوتهما وان ادعى فعليه البيان
[illegible] فيما يشتبه [illegible] الا ما هو [illegible] فان كان [illegible] فتساويا [illegible]
قوله [illegible]

تميز المعدوم قبله فلا يكون اياه عادة بعينه هو الاول لانه لا يحتمل التميز [illegible] عاد ومعدوم سابق اذ لم يتميزا [illegible] متغايران في حد ذاتهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يتخلل الامر المشترك بينهما العدم اذ لو قطع النظر عن متغايرة الوجودين بالذات للزمان ثم مقارنة
الوجود لبعضها ثم [illegible] في الزمان اللاحق يتخيل الوهم ان العدم امر مشترك فيهما ويطلب تميز بين العدم المعاد وبين المعدوم [illegible]
ولهذا [illegible] الوجود المعدوم [illegible]
الامكان [illegible] هذا الوجود [illegible]
قوله واستغناؤه [illegible] الخ فيه نظر [illegible] لان الاستغناء الثاني في استغناء الشيء كما انه استغناء ثابت لكونه ادراكا [illegible] الاستغناء
الاول [illegible] ثابت لكونه ادراكا [illegible] استغناء الشيء بمعنى الاستغناء الثابت للاستغناء الثابت للشيء فلا نسلم انه في قوة
السالبة المعدولة حتى يكون اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل في قوة الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت فلا نسلم انها [illegible]
للموجبة المحصلة [illegible] محمول الموجبة المحصلة [illegible] ثابت [illegible] موضوع الموجبة التي محمولها السلب الثابت [illegible] ارتفاع النقيضين عن موضوع موجود
قوله مع وجود الموضوع الخ يعني انه مع وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة دون الموجبة المعدولة بجواز ان يكون
الصدق في الموجبة المعدولة مانع كفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير وانت تعلم ان المانع من صدق الموجبة
المعدولة ليس الا عدم الموضوع واذا فرض الموضوع موجودا فلم يبق من حمل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدولة قطعا
وفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير على تقدير كون الادراك استغناء من قبيل فرض النقيضين
قوله فلا نسلم التلازم اه هذا المنع مكابرة [illegible] اذ عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا ان الموجبة تستدعي
وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفاء [illegible] الاخر على تقدير وجود الموضوع منافاة [illegible] للبديهة والحاصل

كما اذا اراد ان يحصل جالمين بان العلوم متزايدة يوما فيوما يعني ما مر اليه الايماء هو ورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على
تحصيل ما به كان في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي نحن فيه فتامل

قوله وثانيهما لزم المحذور لعل غرضه انه يمكن تصحيح ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني بحيث يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام
في نفسه كما يدل عليه لا كما ذكره في مبحث الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات ما زاد ادراكات هي في قوة النفس ضروري بحسب تحقق تلك
على هذا النحو اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين لزوم اجتماع النقيضين على الاول قوله واعلم انه يريد انه يعني لما كان مقصود صاحب المطارحات
اثبات المدعى بابطال نقيضه يستلزم احد الامرين منهما الخلف او تحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الشق الثاني مع ان الكلام
في ابطاله باستلزامه للآخر وهو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغنى عنه

ان منع التلازم بين الحجة المعقولة والمسابقة البسيطة وكذا بين الجمع توجها بمعنى العدم الثابت والعدم المحقق وكذا بين نقيضيهما وبين ما في قوة
نقيضيهما وهو مستفاد من تقابليتهما ويتحققه عند وجود الموضوع كما قال البعض المحققين من شرح خروج عن الفطرة الانسانية فتامل قال الشارح
الا ان الشارح قيل الا ان الامر على عدم مزايدة الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللواحق زيد من السوابق
بان يكون السوابق متعاقبة واللواحق مجتمعة او بالعكس بان اجتماع اللواحق لا يتصور الا باجتماع السوابق لان السوابق ان كانت مجتمعة فثبت اجتماعها
وان لم يكن مجتمعة يتحقق ارتفاعها والا لزم ارتفاع النقيضين لتحقق ارتفاعها لزم تحقق الادراكات قبل ما فرضت متحققة فافهم
قوله كما اذا اراد الخ فيه انه لو كان المراد ما ذكره المحشي لكان يكفي الشارح ان يقول لو كان كل ادراك والا السابقة لم يحصل ملكة
على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه مع انه لم يتم ان تزايد العلوم بعينه الجمع بالبين عن هذه الارادة
وقال بعض المحققين منهم سره ان المراد بزيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة وهذا فرض يعرف بالوجدان لو كان الادراك زوال الادراك
السابق لا كانت العلوم الموجودة في سن الكهولة مثلا زائدة على السابقة ويرد عليه انه يأباه كلام الشارح آب عنه الا توجيه الغير اذ لو كان
مقصوده ذلك كان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق يحصل الا بعد زوال السابق فلا يجتمع في زمان واحد للنفس ادراكات كثيرة مع
ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه الا ان يقال لا مرية في العبارة بعد وضوح المراد هكذا افاد استاذي دام ظله وقد صرح
قوله فلا يرد الخ محصل الايراد ان لزوم اجتماع النقيضين ممنوع اذ لا يلزم من كون الادراك اللاحق زوال الادراك السابق
تقدم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات
على هذه الادراكات اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين فلا يلزم اجتماع النقيضين لجواز التعاقب في الادراكات
وقت تحقق الادراكات غير وقت انتفائها فيجوز ان يكون الامر الزائل قبل تحقق الادراك الزائل متحققا وبعده منتفيا فلا يلزم
الاجتماع في وقت واحد وجه الدفع بما ذكره المحشي ان غرض الشارح ان المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في الشق الثاني
يعني انه للنفس قوة ادراكات دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة المقدمة
التي ستعملها صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ابطال كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه يدل عليه

قوله الا انه لو صح هذا لابطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين معا يستلزم
اجتماع الالتفاتين معا لحصولهما في آن واحد الى امر واحد باطل فالتقدير مثله اما الملازمة فلان العلمان ثابتا باعتبار علم
الآن تعلق بقبال الالتفات النفس قبالته واختصاصه لمعيته فاذا اجتمع العلمان معلومين متعلقين في آن ثاني زمان العلم
ايضا يلزم في آن واحد واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في آن واحد بالتفاتين متغايرين
وبعضهم اجاب بان الزائل هو العلم بهذا الحيثية الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كل
العلم بذلك بتعين الاول ولا يعود حال العلم وما قبله وقد يطلق عنه المجامعة فيهما فلا بد ان يكون الاول الزائل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما بل هذا الا انه مبناه الخ وفيه ان اثبات المقدمة الممنوعة انما هو ببطلان التالي مع عدم الابقاء فلا يلزم تحقق
الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الحق ان الزائل لم يبق الزوال معا لبنا المقدمة الممنوعة على انه لو بعينه لبطل الخ ثم يرد
تقديرا التعليل بعيد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او لهما فسلم كما في بعض النسخ عبارته مثل الاول اجمعا

قوله كما ذكر في الشق الثاني وما منع تلك المقدمة تحتاج عن مقصود الشارح لانه المنع الذي صرح به الشارح نفسه
قال الشارح وذلك لان الزائل الخ اعلم ان الفرض تعلق العلمين بالزائل الواحد فلا يخلو اما ان يجتمعا او يتعاقبا لا سبيل الى الاول
لان الزوال معنى متعدد وتعدده تابع لتعدد المنسوب اليه تعدده اذ المنسوب اليه واحد فالمنسوب ايضا كذلك ولا سبيل الى
الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو الزائل بالزوال الاول فهو غير معقول او يتعلق به بعد تحققه ثانيا فيلزم اعادة المعدوم
قوله والا لبطل الحصر الخ انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن عدمه الخاص اعني رفع الشيء بعد تحققه كما مر الشارح
في تعدد الرفع الخاص للشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال الزائل ارتفاع
عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل ان كان فعاله ولو ان يكون رفعا نقيضان
قوله قبلية الخ اي قبلية ذاتية مجامعة مع المعية الزمانية قوله وفيه ان اثبات الخ اقول فيه ان المحقق الدواني وغيره من المحققين
قد صرحوا ان اجتماع الالتفاتين من النفس الواحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا في زمان واحد في آن واحد ممتنع فلم يزل التفات
لا يتحقق التفات آخر فاجتماع الالتفاتين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان متحدا او متغايرا
قوله واما اذا الخ هذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما تمهد انه لو كان الزائل في الادراكين واحدا فلا
في تعلق الزوال من التعاقب فان لزم حدوث العلمين في آن واحد فيلزم التفات النفس الى شيئين في آن واحد فالزوال الثاني
ان تعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم اعادة المعدوم وان تعلق به وهو زائل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بزوالين في الاول
استوا حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن حاصلا حين العلم الاول ولا زائلا حين العلم الثاني في لا اتحاد والزائل
والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اورده بقوله والا لكان العلم الخ انه يلزم على تقرير البعض اتحاد العلمين
المتعلقين بمعلومين على هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين لا اتحاد العلمين المذكورين كما في بعض النسخ بهذا ظهر انه

فسخيف عندي فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية من ان القوم وان تشبثوا لكنهم لم ياتوا عليه
بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا انا نجد من نفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال الى
ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك
الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ
فاذا قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشابه ان القوة الخيالية لا تقوى
على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم
على خلافه ولانه حين الحكم لابد من حضور الطرفين لضرورة ان القاطع على شيئين لابد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المجهول
والمنتسب هو كما ترى وايضا اذ يقضي بان الشيء بحيث لا يكون العلم باحد اجزائه مفيد العلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل الاجزاء دفعة لاستحال

بعد قوله يلزم اعادة المعدوم غير موجه اذ لا يصلح قوله اذ اعدامه الخ لكونه تعليلا لقوله يلزم اعادة المعدوم لعدم استلزامه كما لا يخفى
قوله فسخيف آه ولم يظهر وجه السخافة الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وقيل في وجه السخافة انه على هذا التقدير
يبقى كلمة اذ بلا عديله فلا يخفى سخافته قال الشارح لما اشتهر آه قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم والالزم توجه الباري سبحانه
الى اشياء غير متناهية معا واذا لم يجب التوجه الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شيئين عند كون الزوال الواحد علما بشيئين
ورد بانه لو سلم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلابد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم امكان الالتفات
الى شيئين بهذا القدر يكفي الاستحالة واما قوله والالزم آه فلا استحالة فيه عند اهل الايمان بتوجه الباري سبحانه الى اشياء غير متناهية
قوله لا حين الحكم آه يعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد التفت النفس الى
الطرفين معا كيف ولو كفى تصور الطرف الواحد في آن ثم ملاحظة الطرف الآخر في آن آخر لصح الحكم على المجهول والمنسي
واعلم انه قد يستدل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين او اشياء في آن واحد بوجوه اخرى منها
ان عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما تقرر في معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ التفت النفس
الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى وسمع في هذا الحال لفظا دالا عليه تلتفت لا محالة التفاتا آخر الى ذلك المعنى
فقد اجتمع الالتفاتان اليه واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بانه اذا سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات
عن المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر وضعه له فالمعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وحدث بعده التفات آخر
وفيه ما افاده الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة انا نجد بالوجدان بداهة انا كثيرا ما نشاهد شيئا ونلتفت اليه باعتبار
المشاهدة وان [illegible] في اثناء المشاهدة لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة بل في ذلك الالتفات مستمر لا يزول ونكاره مكابرة وتحرز
عن ذلك المعقول لو اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع لفظ زيد المتعلق بما نشاهده ففي هذا الآن اما ان يحصل صورة وحدة والتفات واحد لهما
او صورة وحدة والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التقديرين الاخيرين يبطل ما ذكره وعلى الاول [illegible]

وايضا المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين من الحجة القاطعة انه [illegible] ان [illegible]
المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقتها للابدان يمكن ان يكون لها من كمالاتها مرتبة بالقوة بل لا بد [illegible] بالفعل [illegible]
ما لم [illegible] وقد [illegible] بالامام الفاضل الخوانساري [illegible] فعليك بالتامل الصحيح قوله [illegible] الكشف [illegible]

يلزم اما القول بتوارد علتين على معلول او تخلف المعلول عن العلة التامة والتحقيق ان [illegible]
[illegible] العلية مشروط بعدم [illegible] اخرى حصول المعنى في النفس [illegible] ومنها انا نعلم [illegible]
انسان [illegible] ان المسك [illegible] ذلك [illegible] الامور [illegible]

قوله ولعدم المقدمة الواحدة الخ هذا ابطال القول [illegible] قال الشيخ التفات النفس [illegible] ان [illegible]
في آن واحد الى الطرفين [illegible] فلا بد من حصول المقدمتين تفصيلا [illegible] النتيجة مع الذهول
عن [illegible] المقدمتين [illegible] العلم بالنتيجة [illegible] ان بعضهم قال ان الذهن لا يتوجه ابتداء الى [illegible]
الملحوظتين تفصيلا ولو توجه الى نسبة قضية في آن ثم توجه الى قضية نسبة اخرى في آن آخر مع بقاء تلك الملاحظة الاولى فهو جائز
واعترض عليه بان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي [illegible] ملاحظة المبادي ابتداء في آن [illegible] فقلت
فقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب ان حصول المبادي في الحدس [illegible] قلت ان [illegible]
حصلتا مع [illegible] على النسبة التامة الحاكية [illegible] الحكاية [illegible] تفصيلا [illegible]
النسبة الحاكية فالمقدمتان [illegible] المفردات [illegible] التصديق [illegible]

قوله ومن الحجة القاطعة الخ فيه ان قياس الواجب تعالى والعقول المفارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن
قياس مع الفارق وكذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بها قياس مع الفارق [illegible]
[illegible] لتعلق بالبدن [illegible] كلام الشيخ في التعليقات حيث قال ليس [illegible] وهي مع البدن [illegible]

قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة لو لم يكن توجه النفس
الى الشيئين في آن واحد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد في الحكم من الالتفات الى المحكوم عليه والمحكوم به
على حدة [illegible] والالتفات السابق غير كاف [illegible] على الامور [illegible] المذهول عنها [illegible]
[illegible] قال هذا الحكم [illegible] من الاغلاط المشهورة [illegible] قال الشارح وقد يمنع [illegible] الخ هذا التعجب
اذ القول بعدم ترقي النفس في النشأة الآخرة لم يسبقه احد من الفلاسفة وعلماء الاسلام بل كلهم متفقون
على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقتها الابدان لاهل السعادة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة
لذات النعيم اما لذة عقلية فقط او لذة حسية ايضا وارباب الشقاوة يتألمون بآلام الجحيم اما حسية او عقلية
وهذا القدر مما لم ينكره احد من المسلمين من المشائين والاشراقيين فمنع كون [illegible] غير [illegible]

فان الشيخ الاكبر قد سجل على ثبوت الترقي بعد الموت وايضا من الظاهر ان المشربات غير واقفة وهي ليست الا ادراكات
قوله في النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجود الامور الخ قد تصدى بعضهم لدفعه بانه
اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة
عن علم لاحق لامر موجود لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان نزل
كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يرد انه كما في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك
تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن وحينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل يكفي امكان امر
واحد في كل زمان من آنين كفاية لانه يصلح ان يكون منشأ لا زوالات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في بعض ذلك الزمان

قال الشارح لما تقرر آه هذا الاستناد ليس في محله اذ غرض بعض ائمة الكشف والشهود ان النفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق وعروج
في العلوم المتعلقة بباب السعادة والفوز والنجاح بل انما يثاب ويعاقب بما اكتسب في النشاة الاولى وليس غرضه ان علوم النفس لا تتزايد بعد قطع التعلق من البدن
قوله فان الشيخ الاكبر آه قال الشيخ الاكبر في الفصوص فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد
في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له
من الله ما لم يكن يحتسب انتهى يعني اذا انكشف الغطاء عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده واما حكم الله فقد
ينكشف بخلاف معتقده كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد ان العاصي اذا مات على غير توبة يكون معاقبا فاذا رأى من مات
كذلك رحمه الحق وعفا عنه للعناية السابقة في حقه ازلا بانه لا يعاقب فقد انكشف له خلاف ما اعتقد في حكم الله وكذا من اعتقد
انه من الناجين يعاقبه الحق وجعله من الهالكين لما قضى عليه ازلا فقد انكشف له خلاف معتقده واستشهد بالآية وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون كذا في القيصري فان قلت قوله عليه السلام والصلوة اذا مات ابن آدم انقطع عمله يدل
على عدم الترقي قلت هذا لا يدل على عدم الترقي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل ليس مستندا اليه ان سلم
فلا يدل الا ان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا تحصل له الا بالعمل واما ما لا يتوقف عليها مما سبقت له العناية الازلية
على حصوله بلا عمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء وغيره من مراتب الترقي كذا افاد بعض الكملاء
قوله قد تصدى الخ اقول لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض
اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخر
غير الادراك اما على تقدير كون الادراك والادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس كما عرفت
سابقا وتلك الادراكات ليست انتفاءات محضة بل صفات ثابتة لما عرفت ان السلب المحض لا يلزم للسلب الثابت عند وجود الموضوع
قوله ولم يرد الخ هذا الكلام مشتمل على ايرادين الاول قوله ولم يرد الى قوله وح لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل محصله

نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان حسنا كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما ايراده في وروده الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن حصول الصورة او لا يعيد عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم بحصول نقيضه ايضا حتى ينتج استثناء نقيض التالي نقيض المقدم بحصره فانتاج الدليل لدى هذه عبارة الاستثنائي المطلوب غير المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله يعني انها غير لا اصح فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية

ان امكان تحقق الزوالات الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزوالات بدلا لا اجتماعا اذ قوة الشيء لغيره قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان امكان تحقق كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في كل آن لا يتصور الا اذا تحقق الزوالات قبله بالفعل فتامل والثاني قوله بل في امكان امر واحد الخ ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم لو كفى الزوال الواحد للعلوم المتعددة وقد تبين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزوال عند العلم بهذا غير الزوال عند العلم بذلك فامكان امر واحد في كل آن من آن لا يكفي لانه لا يصح ان يكون نائبا لا بد الخ فضلا عن الزوالات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل ادراك زوال صفة اخرى عن النفس فيلزم ان تحقق فينا صفات غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك زوالا لصفة حصلت تمام قوله نعم لو تصدى الخ يعني لو تصدى المجيب بذلك الجواب دفع المنع الاول لكان حسنا ووجهه ان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية يمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن فان كان مسلما لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية فيها بالفعل قبل ذلك الآن وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول غير مربوط بما ذكره المحشي عن المنع الثاني كما لا يخفى قوله توجيهه الخ محصله ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناه كذلك سواء كان الادراك عبارة عن هذا الامر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محيد عن لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوال فظهر ان الاستحالة لم يلزم من كون الادراك زوالا حتى يحكم ببطلان التالي اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم كيف هو نقيض المدعى اعني كون الادراك زوالا ويحكم ببطلان نقيضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما بطل نقيض المدعى اعني كون الادراك زوالا بطل المدعى ايضا اعني كون الادراك حصولا فالاستحالة انما لزم من كون الاعداد غير متناهية بالفعل لا من كون الادراك زوالا ولتوجيه المنطبق على عبارة الشارح ان ما كون ما في قوتنا من الادراكات غير متناه يعني لا تقف عند حد كما توهم عن المعترض غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا قوله الضمير للامور الخ بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي ولا يلزم من تحقق العام الا في ضمن فرد وعدم ارادة الا في ضمنها لانه فرق بين ارادة مفهوم العام بين تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد من حيث هو مع قطع النظر عما هو في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما توهم

قوله في الحاشية واما على التقدير قدمها الخ لم لا يجوز ان يكون وجوده للعقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول
اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم تناهيها قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني جائز
اي غير ممكن لعدم اجتماعها المتعاقب بالامور الانتزاعية في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية
الموجودة بالفعل وح لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة
للموافاة العينية بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية قوله والحق ان الامر الى آخره فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على المثل له
اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا يقع والتمثيل للنفس اللاتناهي تمثيل الى المجهول قوله لان العدد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا العشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشراتها

قوله لم لا يجوز الخ فيه ان هذا المنع كونه مصادما للبداهة مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني
وكون النفس خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل الهيولاني
على تقدير قدم النفس ايضا فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد غير متناه الا بمعنى لا تقف عند حد اذ لا يمكن ان يحضر النفس امورا
غير متناهية في آن احد او زمان متناه فالعلوم التي تحصل للنفس لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانب الماضي
محدود بآن الحدوث وآن العقل الهيولاني فلا تحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين
قوله للموافاة العينية الخ جواب سؤال مقدر وهو انه لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امورا انتزاعية لبقاء احتمال كونها
من الامور العينية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور الانتزاعية غير موجودة الا بعد الانتزاع فوجودها تابع لانتزاع المنتزع وعند
المعتبر فحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة في وعاء الدهر على سبيل الاجتماع انما التعاقب
والتجدد فيها باعتبار الوجود الزماني التدريجي فالصواب ما قيل ان المقصود ههنا بيان الواقع لا الاشارة الى ابطال شق اللاتناهي الا ان
العينية المجتمعة الى ابطال الشق الثاني اي الاثبات ولا نقض فيما عينه بقوله والحق على ابطال عينية الاعداد سواء كانت متناهية او غير متناهية مجتمعة او
متعاقبة لتعيين انتزاعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق الخ اعلم ان الناظرين لكلامه قد وجهوا توجيهات
بوجوه غير وجيهة ليس شيء منها قابلا للتعويل بل كل ما ذكروا في حل هذه الحاشية خال عن المحصول فلا تحصيل ونحن قد ذكرنا ما استفدنا
من الاستاذ العلام في حل هذا المقام ثم ننبه على بعض ما عرض للمحشي من الخبط والطغيان في توجيه المرام فنقول الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي
الذي يكون عارضا لنفسه ومحمولا على نفسه بالاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون له فرد يفرض منه متصفا بمفهومه حتى
يتحقق ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته فيكون محمولا بالمواطاة ومرة على انه صفته فيكون محمولا بالاشتقاق كالوجود والامكان
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل العرضي المواطاتي
كما انه محمول عليه بالحمل الاولي كالكلي والمفهوم ... اضافيا هما اعم من الكليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد كلي متكرر النوع بالمعنى الثاني وكل كلي متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبرى فستجيء بيانه ان شاء الله

اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزائه وآحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحاد او عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذته
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته اليه في تعبيره
لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا متكررة فهي يصدق على اي
فرد فرض منه موجود تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق ..

واما الصغرى فلوجهين الاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيانه
ان العدد يتركب من الآحاد لا من الوحدات كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لسائر الاشياء كذلك فرد من افراده
كذلك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد واحد فالواحد الذي عرض له مثلا واحد وهكذا الواحد الذي عرض له الواحد
العارض واحد هكذا واذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الآحاد وكان كل واحد
من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة لهذه العشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيحمل العشرة على العشرة حملا عرضيا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة النوع
وهكذا الكلام في غيرها من الاعداد فقوله عشرة عشرة معناه عشرة آحاد هي عشرة والاظهر ان يصح اضافة عشرة الى عشرة بان يقال عشرة عشرة
لا لكون الاجماع كما ثبت في علم النحو الثاني ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات وبيانه ان كل نوع من العدد يعرض بجميع
من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من آحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض للعشرات
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من آحاد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة ويسمى عشرة عشرات
فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون مبلغها المائة وكذلك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة
لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من آحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا العروض الكثير يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فقوله كما
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة اي عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من آحاد العشرة التي تلك العشرة معدودة بها
قوله اذ الكلي كما يصدق الخ **اقول** لا يخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في اثبات كون العدد متكرر النوع الا
ان كل كلي سواء كان متكرر النوع ام لا كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين ايضا بل كان الواجب اثبات ان العدد
كما يعرض للاشياء التي هي غير العدد من متحققات شتى كذلك يعرض للعدد والآحاد التي يتركب منها العدد حتى يثبت به كونه متكرر النوع
قوله واذا اخذ من حيث اضافته الخ **اقول** انت تعلم ما فيه اما اولا فلان حاصل الكلام يدل على ان يصدق العشرة مثلا على نفسها انما هو من حيث
اخذه من حيث اضافته الا فمع ان الكلي المتكرر النوع عبارة عما يصدق على نفسه بحمل المواطاة سواء اخذ من حيث اضافته او لم يؤخذ كما عرفت من ان
العشرة مثلا مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة

قوله في الحاشية كل متكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل الاعم منه حيث الاتحاد والذاتي لان كل ما يتكرر جنسه كان حاصلا فيه
امر اعتباري الدليل المذكور حيث لا يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا
كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيها تارة عارضا
عارضا اي بعد اضافته الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عينه حقيقته فباعتبار اخذه من حيث هو فالذاتية
والعرضية باعتبارين لا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اي وجود وجود زيد
خارج عنه وعارض له لخروج هذه الاضافة عنه لكن الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالعدد فانه لو وجد منه لاتصف بعدد ح

لهذه العشرة ولا توقف لهذا العروض على اتصافه بحسب الاضافة كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لا يلزم من عارضية العدد لمميزه ان
لا يحمل على مميزه الا بالاشتقاق حملا عرضيا ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة بل هو يحمل على مميزه حملا عرضيا بالمواطاة قطعا لاتحاده
مع المميز وجودا ولذا قد يجعل صفة لمميزه كما يقال جاء رجال عشرة كما يقال جاء عشرة رجال وقد يحمل خبرا عن مميزه كما يقال الرجال
عشرة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء وكان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما انه معروضه
لسائر الاشياء يحمل عليها حملا عرضيا ولا يحمل كل شيء على نفسه بالحمل الاولي ضروري فحمل العدد على نفسه بالحمل الاولي ضروري ايضا
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي كحمله على سائر الاشياء المعروضة له فيكون
متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق على ما صرح به الشارح في بعض كتبه فتامل لا تخبط

قوله اي نوعه الاضافي الخ هذا مخالف لما صرح الشارح في الحاشية حيث قال ان يكون مفهومه تارة الخ لانه
نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والمحشي قد اخذ
هذا المعنى من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف ولم يتفطن ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام

قوله لان كل ما يتكرر جنسه الخ تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عاليا او غير عال احتمال عقلي لو فرض تحققه يجري فيه الاتحاد
والاحتمال تكرر الفصل مع عدم تكرر النوع غير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا قال الشارح في بعض حواشي شرح المواقف

قوله كالوجود الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي ومعروض له عند المحقق السيد
المحقق وغيرهما كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم الانتزاعي عرضي له وصادق عليه فهذا الكلي لعروضه على الوجود الخاص يصدق على افراده اي الوجودات
الخاصة بنحوين من الصدق الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة قال الشارح
في حواشي شرح المواقف هذه الصورة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضيا للوجود الخاص لان
عرضية المبدأ للمبدأ يستلزم عرضية المشتق للمشتق فلا يتحقق فرق بين صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص وصدقه على ما يصدق عليه
مع ان الفرق بينهما ضروري وفيه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود لمفهوم الموجود الخاص فما ذكره من
اللزوم ما ذكره عرضيته لما يصدق عليه الموجود الخاص لا عرضيته لمفهوم الموجود الخاص وان اراد ان عرضية الوجود المطلق للوجود الخاص مستلزم عرضية الموجود المطلق

فان صدقه يوجب ثبات صوفيه وتحصيل مطلق الباقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان متى ما لم يكن امرا انتسابيا بل
موجودا في الخارج فيتصف بالامكان فيه لكونه ما يتكرر نوعه فكذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكان وهكذا الى غير نهاية
فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولانه مركب من الاحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب للفاضل حيث قال اعلم انه اي الواحد ليس
بعدد فان تالف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لا اتحاد مع العدد في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين
بين المقولات لا ينافي حمل احديهما بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صح بعض الاركيان والوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري
او المادي بهذه الصفة فغير المحمول غير المحمول قوله والواحد الخ او المشتقات بمعنى اعتباري قوله ليس الخ ظاهر حيث انه
يوجد في الاشياء وجودها بنفس الامري تنافي انتزاعها من المعدودات الخارجية
مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله يستدعي
اذ المتبادر منه نفي مطلق الوجود عن الخارج

للموجود اعم يعني صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود على معدوم الموجود الخاص كما لا يخفى
قوله فان حدوث الخ لا شك ان القدم صفة لازمة لا تقبل الانفكاك عن موصوفها فلو كانت مسبوقة بالعدم لكان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وكذا الحال في الباقي وذلك لانه لو وجد فرد من الحدوث لحدث والا لكان
قديما فالموصوف اولى بالقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد بقي والا لاتصف بالفناء
واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا التعين
فانه لو وجد لكان له تعين آخر وبالجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التسلسل المستحيل
قوله وذلك لان الامكان الخ يعني يكون الامكان العارض للعين موجودا في الخارج لوجود مغاير للامكان الاول
والا لزم تقدم الشيء على نفسه برتبة لتقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فالفرد العارض غير المعروض والفرد العارض
ملحوظ بما هو منه على هذا التقدير والكلام في عارضه العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهى فلو كان
الكلي المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة اذ بعضها متقدم بالمعروضية
وبعضها متأخر بالعارضية فيلزم التسلسل المستحيل ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات ذهنية
لان التسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزوم التسلسل في حيز الخفاء اذ غاية
ما لزم تسلسل المحمولات على الواحد وهي متحدة وجودا يقال الحمل عرضي فلا بد من قيام مبدأ كل محمول.
قوله والتباين بين المقولات الخ دفع لما قيل ان العدد كيف يكون محمولا بالمواطاة على جوهر فانه قسم للاعراض لا منها محمول حيث
قوله او المشتقات بمعنى اعتباري اما على اي الجمهور واما على اي الشارح فلان المشتق معنى انتزاعي منتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى وصف

قوله ح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالاً تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقاً بل اذا كانت مرتبة متسقة بعضها المتقدم وبعضها المتأخر تصدى المصنف ح بقوله وتلك الامور الخ لاثبات الترتيب بينها فلو حمل كلامه هذا على ظاهره حتى يكون المدعي اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان تكون تلك الامور اعداداً مثلاً والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور حتى اعدامها المتأخرة عن وجوداتها ثم ابطال تلك الامور لم ولاً وبالذات والاعدام ثانياً وبالعرض ولا يخفى انه لا يحصل ح الترتيب الا بذكر جميع ما ذكره وانما صرفنا عنان العناية الى هذا لان استلزام كون العلم زوالاً للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كتحصيل الخ اذا الملزوم متقدم بالماهية على اللازم +

قوله يعني انه لما استوجب الخ محصله انه لما بين المصنف لزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال وليست بمحال مطلقاً بل اذا كانت مرتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله وتلك الامور الخ ولما كان بيان الترتيب بين نفسها كما هو الظاهر من كلامه حينئذ لكون قوله ح لعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغواً ومستدركاً اذ يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولا دخل فيه لاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر حمله على حذف الشارح لفظ الاعدام لئلا يلزم الاستدراك وح يكون الترتيب بين اعدام تلك الامور المتأخرة عن وجوداتها وانما اثبت الترتيب بين اعدام تلك الامور دون نفسها لان الزام استحالة الامور الغير المتناهية في نفس الزوال على تقدير كون العلم زوالاً اشنع مما في غيره واورد عليه بان الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال ان كان اشنع مما في غيره لكن الزام استحالة في نفس الزوال وفي غيره معاً اشنع من الزامه في نفس الزوال فقط فالصواب في توجيه الكلام ما افاده بعض المحققين قدس سره ان مقصوده اثبات الترتيب بين تلك الامور وجوداً وعدماً كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فتأمل

قال الشارح لا تخفى عليك آه قال بعض المحققين قدس سره ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزومياً او طبعياً انما يثبت من المجموعات التي تلزم لوجود السلسلة الغير المتناهية وهذا لان آحاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الآحاد ومجموع منها الا واحداً وهكذا فهذه المجموعات موجودة بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يحدث بنقصان واحد من المجموع ونقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن نقصان المجموع احد والا يلزم التناهي فلا ينتهي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تناهي المجموعات مغايرة للآحاد ولو بالاعتبار لان كل مجموع معروض للوحدة والآحاد ليست كذلك وبعد تمهيد هذا نقول عدم تناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن جريان التطبيق باطل لان المجموع المركب من الآحاد اجمع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا المجموع من حدين مجموع ليس تحته انقص منه فيلزم وجود مجموعات الغير المتناهية بين هذين الحدين فيلزم انحصارها بين الحاصرين هذا كلامه واقول انحصار المجموعات الغير المتناهية بين الحاصرين بهذا الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من واحدين بان ينتهي اسقاط الواحد اليهما وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان اسقاط لا ينتهي الى حد لا يتعداه واما حصوله من حدين كيف ما اتفق فلا يستلزم التناهي اصلاً حتى يلزم الانحصار بين الحاصرين

قال الشارح الاول ان العدد الخ قال الشيخ في الهيات الشفاء ليس يجب ان يقال ان العشرة ليس هو الا تسعة وواحد

او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حمل فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه
الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه الشيئان المعطوف احدهما على الآخر فيكون
العشرة تسعة والعشرة واحدا فان لم ترد بالعطف تفريعا بل غيبنا كما يقال ان الانسان حيوان ناطق اي حيوان مع انه ذلك الحيوان الذي
هو ناطق فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احد هذا ايضا محال عنيت ان العشرة تسعة مع احد وكان
مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة
عشرة فقد اخطات ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شيء آخر كان حالها انها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايضا وان لم تجعل مع
صفة للتسعة بل للموضوع بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فذلك ايضا خطا بل هذا كله مجاز
من اللفظ فنغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار منهما غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان
يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحيط بعدد معين ان يشار الى تركيبه مما ركب بل
بخاصية من خواصه فذلك يكون رسما لذلك العدد لا حدا ومعين هو واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين من الاعداد
مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس تعلق هويته باحدهما اولى من الآخر وهو
بما هو عشرة ماهية وهوية ومحال ان يكون لماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما له على ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد
الخمسة بل ذلك كله الى الآحاد فيجب ان يكون مفهوم قولك ان العشرة خمسة وخمسة هو مفهوم قولك ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت
تلحظ فيه الآحاد فاما اذا اخذت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان كل من ذلك اعتبارا غير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة
المفهومات بل انما يتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا قال الفيلسوف المتقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار
العدد من حيث الآحاد وما يصعب على التخيل على العبارة فيصار الى الرسم من الوجه انتهى وفيه كلام اما اولا فلان قوله
فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ مناف لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة لكان لها
حقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كانت تركيبها منها مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك حدا لها او رسما
واما ثانيا فلانه قال ان المفهوم من قولك العشرة خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوهما اذا كنت تلحظ الآحاد
فقط دون الصورة واما اذا لاحظت الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من حيث
الآحاد ولما كان صعبا على التخيل يصار الى الرسوم من الوجه فيه او بالرسوم هو قولهم العشرة خمسة وخمسة مثلا فنقول ان كان المراد من
خمسة وخمسة الآحاد وبدون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل حد كما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك ليس
كما ذكره ايضا على ما ذكره في آخر كلامه لم يبق فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول الا على الوجه الاول حق ان هذه ليست تعريفات حدودا
بل رسوم وكان الصواب العلاوة ان يقول التحديد بالخمسة والخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فينحل الآخر الى الآحاد ويكون حد الخمسة والخمسة

قوله في الحاشية ومستند لما عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح
اي في حكم العقل تركبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة وثنتين او الستة لا يفرق بينهما في حصول الستة بها فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم
عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه
بحكم العقل بتقومه به من غيره لا بتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست اولى من تلك الاعداد والاشتمال لا يوجب الاولوية

بالستة والاربعة ونحوها واحدا واحدا او خلطت الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة صديد مختلفة
اذ يحصل المجموع منها من آحاد عشرة لكن لما كان ذكر جميع الآحاد صعبا على التخييل يصار الى محمولاتها لا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل
قال الشارح في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان ستة الخ اعلم انه مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى امرين احدهما ان حصول الستة
من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها ستة ولا بتوسط تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم
كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها وتحصيل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم
على البعض ولا تأخر عنه واذا تألفت من عدد آخر كما من اجتماع واحد واحد وهلم جرا فيجب ان لا يقصد من الترتيب بينها في المذكور ولولا قصور
العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب كذا قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء
قوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي وتحصيل الاستدلال ان تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما عداه من
الاعداد ممكن فان العشرة مثلا اذا تصورت حداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون
شيء من الاعداد داخلا في حقيقتها واورد عليه اولا بانه يبطل على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل واستلزام عدم الاقل لعدم
الاكثر فيبطل اصل الدليل واجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد الاقل وعدم صحة انتزاع الاقل يستلزم عدم
صحة انتزاع الاكثر وبهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتزاعه لعدم وجود منشئه في حين
زوال الامرين مثلا عند حصول الادراكين نزول الاثنان بمعنى انه لا يكون لصحة انتزاعه منشأ فلم يصح الانتزاع فينتفي العشرة المخصوصة
التي كانت صحة انتزاع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا فيحصل المطلوب وثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى انا كثيرا ما نتصور الماهيات المركبة ونذهل عن اجزائها ومقوماتها وهذا الا يدل على تركبها
وما قيل ان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم الترجيح
بلا مرجح آه اورد عليه بوجوه الاول ما قال الشارح في حواشي شرح المواقف وفي رسالة المعقودة لتحقيق ماهية
العدد ان تقوم حقيقة الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف ونسبة
بينهما نسبة الضرورة وفرع عليه في رسالة المعقودة لتحقيق ماهية العدد وبطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذهب
الشيخ الاشعري ومن تبعه حيث قال بما محصله لو كان وجود الممكن عين ماهيته لكان محمولا عليه حملا ذاتيا فيكون حمل العدم
عليه ممتنعا لذاته فيلزم ان يكون الممكنات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

ايجابيا لامتناع تخلل الجعل بين الذات والذاتيات ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التفريع سخيف جدا اذ لا يلزم من
حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل العدم ممتنعا ويلزم كون ذات الممكن واجبة
لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتفاع مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقررها ولا تقررها سيان بالنظر
اليها فحين تقررها يتقرر مصداق الوجود فيصح الحمل وحين ارتفاع تقررها يرتفع مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية انما
يترجح تقررها ولا تقررها من خارج فتقرر الوجود التي في مرتبة الذات ضرورية بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري بالنظر الى
ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بما لا مزيد عليه فتذكر
ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في حواشي شرح المواقف بان المراد باولوية تركب العدد من
بعض الاعداد دون البعض اولوية عند العقل ويلزم الترجيح بلا مرجح وهو الاتنافر عن الذاتي لزومها كذلك واليه اشار ايضا
بقوله اي في حكم العقل قوله لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب الستة مثلا من الاعداد التحتانية في حكم العقل لا في الواقع والمطلوب
هو هذا الاول والتفصيل ان رجحان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم رجحان تقومه في الواقع اذ كما ان اسناد تقوم الستة
مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين تحكم مع امكان حيثيتهما في نظر العقل كذلك اسناده الى الوحدات منها تحكم محض والاولوية في
حكم العقل لا تنفي امكان الغير ومع امكان الغير التحكم بحاله الثاني المعارضة وتقريرها ان العدد ليس مؤلفا من الوحدات فان
تقومه منها ليس اولى من تقومه من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان
التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة تتمة فلا يمكن توهم انفكاكه
بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ايا ما كان ترجيح الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه المحشي فيما قبل بقوله لانا نحكم
بتصور العشرة الخ ثم قال وان لم يتم بذلك فنقول على ان اللزوم على كل حال مرجح الوحدات في كونها جزء بمعنى انها اولى
بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك انتهى
وتحصيله انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد ايضا
يكون التركيب منها لانها جزء جزء العدد وجزء الجزء جزء فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فلو فرض عليه ان اولوية صدق
الجزئية عليها لا يستلزم نفي الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على الراجح والمرجوح معا واذا امكن صدق الجزئية على الاعداد
والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن الجزم بذلك الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون
الاول ثم اعلم انه قد مهد بعض الاكابر قدس سره لاتمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات اما باختلاف الذاتيات
لك الثانية ان حصول الاجزاء المختلفة تارة مع تارة وتارة تلك الماهية الواحدة مستحيل قطعا الثالثة ان حصول الوحدات
مع هيئة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر هيئات الاعداد التحتانية فتصور العشرة بدون خصوصيات
هيئات الاثنين والخمسة معقول بدون الوحدات غير معقول الرابعة ان نسبة الذاتي الى الذات ليس نسبة العرضي الى العرض في ذلك

والا لزم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك لو كان للاعداد من حصص الوحدات
وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل جزما بان التقويم في الواقع للراجح لا للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغنائه سواء
كان تقومها بالكل على سبيل البدلية او على سبيل الاجتماع اه يعني ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة فتشهد بالضرورة والا اراد بان
الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينهما لا بخصوصهما والاستغناء عنهما انما هو بالاعتبار الثاني دون الاول فيمنع بان القدر
المشترك بينهما الذي يتقوم به الستة انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب

والخروج والتصور والوجه واللزوم والعروض والثبوت والسلب فانه اوجد شيئا متساوية النسبة في تلك الامور فالقول بعروض بعضها لبعض
وذاتية البعض ترجيح بلا مرجح وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول لو كان العدد مركبا من الاعداد التحتانية فاما من بعض المراتب دون البعض فيلزم الترجيح
من غير مرجح ولا يرد ان كون شيء دون شيء ذاتيا لشيء ليس ترجيحا بلا مرجح وهل هذا الا كما يقال لم تألف الجسم من الهيولى والصورة ولم يتألف
من الجواهر الفردة لما مر في المقدمة الرابعة فان ما في هذا السوال لو صح لكان نسبة المراتب العددية التحتانية الى الفوقانية وان كان مركبا
من جميع المراتب التحتانية بان لا يحصل ماهية الفوقانية الا مع ادخال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان والثمانية والثلثة والسبعة وهكذا لزم
دخول الاجزاء مرارا او استغناء الذات عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول الى تعدد وجود الداخل فان الوجود الواحد في الشيء لا يتصور حصوله
ثانيا في ذلك الشيء الا بوجود آخر وان كان مركبا من الجميع بان يكون الاثنان والثمانية كافيا والثلثة والسبعة الغير كافية مع انه يقتضي استغناء
عن الذاتي يلزم تعدد الماهية لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الهيئة فيها ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد
واستحالته بمعونة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل نسبة الوحدات اليه فالقول بتركبه من الوحدات
دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة الثالثة واورد عليه اولا ان كفاية الوحدات مع الهيئة في تحصيل حقيقة العدد
تم والذي يلزم ان يحصل منها مفهوم مساو للعدد في الصدق والتحقق كما ان مجموع الجسم النامي والناطق مع الاتحاد يكفي في حصول الانسان مع انه ليس
حقيقة الانسان وثانيا بان ما ذكر في المقدمة الرابعة لا يكفي في الزام الترجيح بلا مرجح فانا لا نسلم ان الاعداد التحتانية نسبتها الى الفوقانية نسبة
العرضيات بل يجوز ان يكون بعض المراتب مخصوصة بالدخول دون الاخرى في نفس الامر وانما يحكم العقل بالحكم للجهل بالذاتية كما يحكم العقل في بعض الفصول
بكون نسبته مثل نسبة الخواص للجهل بالذاتية وبالجملة هذا الدليل غير خال عن الشغب فالصواب ان يستدل بانه يلزم على تقدير تركب العدد الفوقاني
من الاعداد التحتانية ان يترتب على العشرة مثلا لوازم الاعداد التي تحتها لان لازم الجزء لازم للكل واللازم باطل فالملزوم مثله فتامل
قوله والا لزم ان يكون الخ فيه ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق اذ الوحدات مع الهيئة كافية في تحصيل العدد بخلاف
السرير فان العناصر مع الهيئة لا يكفي في تحصيله قطعا حتى يكون تركبه منها اولى من تركبه من القطعات المخصوصة **قال** الشارح في حاشيته
لزم استغنائه الخ **قال** بعض المحققين قدس سره الاولى في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا يلزم استغناء الشيء عن الذاتي
وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يبق حقيقة الستة ان يحد عليها ولعل وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة
في كثرة التحديد فقط بل بطلان كل واحد منها بوجه على حدة والا فلا ريب في لزوم الاستغناء عن الذاتي على تقدير تركبه عن الكل على سبيل الاجتماع ايضا كما لا يخفى

قوله فيما لا يتعين ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا تمايز بحسب
في اثنين وواحد قوله فيما شمل التركيب من المقولتين اي الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء

قوله اذ على تقدير تركبه الخ فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي
ذكره الشارح جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء
عن الذاتي قال الشارح في الحاشية ويمكن ان يقال الخ اعلم ان بعضهم زعموا ان الاثنين ليس بعدد واستدلوا عليه بوجوه ثلثة الاول انه الزوج
الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول والثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل لان الكثرة مؤلفة من عدد او الوحدات
جمع اقله ان يكون ثلثة والثالث انه لو كان عددا فلا يخلو اما ان يكون مركبا فكان الواجب ان يعده غير الواحد وهو محال ولا يكون مركبا
فيجب ان لا يكون له نصف واجاب الشيخ في الشفاء عن هذه الاستدلالات اما عن الاول فبانا نعني بالعدد ما يكون متألفا من الآحاد والاثنان
كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فانه لم يكن عددا لانه ليس مركبا من الوحدات لانه فرد وقال اصحاب الحقيقة في تحقيق ماهيات
الاشياء فلا يلتفتون الى امثال هذه المقايسات لان الاعتبارات انما ترجع الى الحقائق بوجه من الوجوه وليس كون الواحد غير عدد لاجل انه فرد اول زوج
بل لانه لا انقسام فيه الى وحدات ولا كون الثلثة عددا الا لما ذكرنا لا لكونها فردا او زوجا فالفردية والزوجية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا
واما عن الثاني فبان قولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل اذ لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من
لفظ الجمع ان اقله ثلثة على انهم ليسوا محققين في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يعد زوج غير عدد ان كان في الوجود فرد غير عدد حيث لا ملازمة بين
سلب العدد عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب ان يتبعه في سلبه ج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد وايضا قال المحقق الدواني رحمه الله
في بعض كتبه انا لا نسلم ان الاثنين ليس بكثير فانه كثير بالنسبة الى الواحد والواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى
نصفه نعم لا يكون اكثر اذ الواحد ليس بكثير حتى يكون اكثر بالنسبة اليه فلا يخفى سخافته اذ الكثرة والقلة اضافيتان خارجتان عن الكم المنفصل عندهم
فلا تحقق في الواقع وما قال ان الواحد نصف الاثنين الخ فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافية في الاثنين اذ لا يلزم ان يكون كل ما هو نصف شيء
قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما عن الثالث فانه ليس من شرط العدد والاول الا ان يكون مركبا من الآحاد
والآحاد هو فوق الواحد قال الشارح في الحاشية ثم الوجدان السليم الخ قيل عليه ان بعد تسليم هذه المقدمة يكفي عدم تركب الاثنين
من الاعداد ولا يحتاج الى قوله وتلثية الخ واجيب عنه بانه لما كان عدم تركب الثلثة ثابتا بدليل آخر من غير حاجة الى انضمام مقدمة وجدانية ذكره
قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري الانتزاعي المشترك الذي
يعبر عنه بالفارسية يكتائي والثاني منشأ انتزاع هذا المعنى وهو نفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود
بالمعنى المصدري نفس الماهية المتقررة ففي المعنى الثاني لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض
بهذا المعنى عرض ووحدة الجوهر جوهر واما الوحدة بالمعنى الاول فهي وان كانت عرضا لانها معنى انتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه
قياما انتزاعيا لكنها ليست داخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسيطة فلا جنس لها ولا هي جنس لشيء بل هي معنى بسيط انتزاعي

قوله بناء على ان العدد كما هو مزعوم بعض اهل الظواهر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الحد
بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد
للعلم بان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري
فلا انتقاض لانه امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والمعاني البسيطة الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص الكلي بالقياس الى حصصها لحقيقتي وكذا الوجود وسائر الامور العامة صرح
وان لم يكن مندرجة تحت شيء منه هذا هو التحقيق وما توهم الشارح من جعل نوع العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال
في حواشي شرح المواقف ان الوجود ونحوه لعرض فلا يخفى سخافته اذ لا ريب في قيام الامور العامة بالموصوفات قياما انتزاعيا
فتكون اعراضا بلا ارتياب فان قيل ان القيام المأخوذ في تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام لقال فلم تخرج مقولة
المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن العرض اذ هي باسرها انتزاعية فالحق ان الامور العامة
كالوحدة والوجود ونظائرهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر الحصر في المقولات
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انا لم نقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يبعد ان يوجد ما ليس بجنس لا يندرج تحت جنس من ذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة ووجد قوم
بداة لا يجدون لا يضير توهم خارج البلاد قادحا في حصر البلاد في العشرة ولولا غرابة المقام لاطنبنا الكلام في هذا المرام
قوله ظنا منهم آه محصل الظن اقامة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء صوري بان الوحدة اما ليست من مقولة
اصلا او من مقولة الكيف على التقديرين الامر الحاصل منها وحدها لا يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد
من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدد من مقولة الكم اصلا ضرورة ان ما ليس من مقولة كيف يحصل من
عدة آحادها فقط الحقيقة الاحدية المتحصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما يندرج تحت مقولة الكيف
الحقيقة الكمية فلا بد من دخول الهيأة الصورية واورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشي ومنها انا لا نسلم ان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان كل جزء زيد يصدق عليه انه جزء لزيد لا يصدق على جميع الاجزاء
وليت شعري ماذا يقول في الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد
بذلك الاعتبار المعني وفيه ان معنى قولهم الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها انه يصدق
على الواحد يصدق على واحد وعلى الكثير باصداق كثيرة فالحمار والغنم والبقر مثلا حيوانات لا انها حيوان واحد وقد صرح به
المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد اذا اتمهد هذا فنقول ان اراد المعترض بقوله ولا يصدق على جميع الاجزاء
انه لا يصدق جزء زيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثرة المحضة فهو مم اذ هذه الكثرة مصداق جزء زيد لكن يصدق
الكثير وحاصله انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا القدر يصح صدق جزء زيد على جميع الاجزاء وان اراد انه لا يصدق

والجواب منع استحالة صدق المتباينين على شيء واحد لصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك
قوله ولما مع نفي الجزء الخ وهو اي التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بان تصور حقيقة العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري
وشان الجزء اي ارفع منه قوله اذ العدد حينئذ الخ وحينئذ لزوم الترجيح بلا مرجح او الا اعتبار عما لا يجوز ان يستغني عنه ممنوع اذ ثلثة ثلثية
ليست متغايرة مع اربعة واثنين وخمسة وواحدة فقس عليه الباقي قوله من حيث انها معروضة الخ حيثية تقييدية معتبرة في المعروض

على الجميع بمعنى المجموع المغاير للاجزاء فمسلم لكن لا كلام فيه اذ الكلام ليس الا في الكثير لا في المجموع المغاير ومنها انه على تقدير دخول
الجزء الصوري ايضا لا يخلص عن الاشكال لان الجزء الصوري لا يكون كما لانه اما متصل وهو ظاهر البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد
من جزء صوري ولا يكون هي كالمنفصلات الغير والا فلا بد من هيأة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل في كيف انها ليست من مقولة الكم او
لا احتمال لكنه كما وصلا الا ان الكلي لا يصدق على واحد من افراده كما يصدق على الكثير منها ايضا فيصدق على المجموع اذ كيف على الثاني
كما ان الوحدة فيه توجيه انه كيف يحصل من مجموع امور ليست مندرجة تحت شيء من المقولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجنس ماخوذ من الجزء المادي
المادي ههنا الوحدات وهي غير قابلة لحمل الجنس لزيادة الجزء الصوري الذي هو الفصل لا تنفي في اخذ الجنس لانه قد تقرر عندهم ان
المادة الماخوذة لا بشرط شيء هو الجنس والجنس الماخوذ بشرط لا شيء هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة
متغايرة الجنس من حيث الماهية ومنها ان الهيأة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها
من محل ومحلها الوحدات المتفرقة وهي متعددة والا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل
منفصلا عن جزء آخر فيكون تلك الهيأة المركبة امورا متكثرة كالوحدات فتحتاج الى هيأة صورية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فتامل
قوله والجواب آه حاصله انا لا نسلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين اذ صدق الكلي على الكثير عبارة عن صدقه على كثيرة لا عن صدقه على
فالوحدة على تقديره كون العدد عبارة عن مجموع الوحدات تصدق عليه باصداق كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل
قوله ويمكن الاستدلال عليه آه فيه ما مر فتذكر قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب العدد
انواعا متخالفة اذ الوحدات المعتبرة في حقيقة كل مرتبة ليست متغايرة للوحدات المعتبرة
في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فافهم
قوله حيثية تقييدية آه فيه دفع لما قيل ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه
وان خرجت يكون الوحدات المحضة حقيقة العدد وجه الدفع ان هذه الحيثية تقييدية داخلة في التعبير والعنوان فقط
وهذا يوجب التغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة مدح الله روحه ليس مراد الشارح ان حيثية عروض
الهيأة داخلة في العدد بل مراده ان الكثير ربما يؤخذ كثيرا محضا وهو الوحدات المحضة وربما يؤخذ معروضا
لتلك الهيأة فالمعروض للهيأة كلاهما ما عدا لذلك تفاوت الاحكام الخارجية وليس المعروض للهيأة الاجتماعية من حيث الجزء

ومن هذا الاختلاف ما قالوا في الماهية المأخوذة بشرط شيء ولا بشرط شيء من ان الشرطين خارجان عنها حتى ان الجنس

والحاصل ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن كل واحدة وحدة ولا عن الوحدات الغير المعروضة
للهيأة المعبر عنها بالكثرة بل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا الاعتبار مغاير للوحدات بانفسها اذ الوحدات كثرة
محضة والوحدات المعروضة للهيأة امر واحد فدخول الوحدات من حيث انفسها غير مستلزم لدخولها من حيث انها معروضة
للهيأة ثم اعلم ان ههنا كلاما من وجوه الاول انه يلزم على هذا التقدير المجعولية الذاتية لان الوحدات امور ليست من مقولة
ومن مقولة الكيف على التقديرين ليست بكم البتة فليست مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيأة الاجتماعية
تكون عددا او داخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الهيأة الاجتماعية الخارجة **واجاب عنه** بعض
المحققين قدس سره بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الهيأة قد تقرر حقيقة عددية
احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيأة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيأة حقيقة عددية
حتى يلزم المجعولية الذاتية **واورد** على هذا الجواب **اولا** بان الوحدات قبل عروض الهيأة لا تخلو اما ان تكون حقيقة
عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيأة وعلى الثاني صارت الوحدات عددا ومن مقولة الكم بسبب الامر الخارج
فيلزم المجعولية الذاتية **وثانيا** بانه اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى منتظرة الحصول بعد تحقق
جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تتحقق بالم يعرض الهيأة العددية **اقول** محصل كلام ذلك
المحقق ان في اثبات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يصير مجموع
الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يرد اثبات العدد
على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا ظهر ان كل
وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيأة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيأة الوحدانية ليست
كيفا بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخلة تحت
مقولة او مبدأيته شيء لشيء لا يوجب ان يكون الشيء المبدأ من جنس ذي المبدأ ولا ان لا يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما حقق
في قاطيغورياس الشفاء **الثاني** ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوحدات حدا حقيقة العدد ومن البين ان
فقد تم حقيقتها بالاجزاء المادية فقط فقد تم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فله فصل آخر فقد تم بالجنس والفصل حد آخر
فهذا الحد اما غير ذلك الحد بالذات فللعدد حدان تامان بل حقيقتان او اما خوذ منه فان كان المأخوذ من الاجزاء المادية
الجنس وحده ولا جزء آخر يؤخذ منه الفصل فاذن قد تم الحد من الجنس وحده والفصل صار خارجا هف وان كان المأخوذ
منها الفصل فمع انه لا يؤخذ الفصل من الجزء المادي صار الفصل وحده حدا والجنس خارجا اذ لا جزء آخر يؤخذ منه الجنس
وان كانا ماخوذين من الوحدات فهما متحدان مع الوحدات بالحقيقة فهما متحدان بالحقيقة فلم يكن الجنس جنسا ولا الفصل فصلا

فافرق الكل محمول له بدون اجتماع الوحدات بالشقوة ولزم القول بدخول الجزء الصوري حتى يكون الجنس ماخوذا من الجزء
المادي والفصل من الجزء الصوري **قال** في الحاشية من النظر وما النظر الدقيق فيحكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول
الجزء الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ماخوذية الجنس من الجزء المادي انه اذا اخذ لا بشرط
كان نفس الجنس فالجنس والمادة حقيقة واحدة وانما التغاير بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا من الوحدات فالوحدات
من حيث هي لا تخرج عن حقيقتها بل الوحدة وحدة لا بشرط شيء والوحدة من حيث هي ليست كما فان الكم مخالف للوحدات
فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء الصوري او لا حد والوحدات منضما اليها الجزء الصوري حد آخر فللعدد حدان
مختلفان بالذات بل حقيقتان **ونحن نقول** الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تمهيد مقدمتين **الاولى** ان التاليف
من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغايرها في انفسها ومغايرتها للمؤلف منها والتاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقي
وانما اطلاق التاليف عليه بضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الحد
لا المحدود فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل هما مفهومان يميز بهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو
من الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة **الثانية** ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة باية جهة لوحظت وباي اعتبار
اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات للمركب منها في كل من هذه الامور
والاجزاء المحمولة متحدات في انفسها ومع الكل المتقرر في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت
فيما اتحدت فيه لاعتبار الاول نعم لا ضير ان يتالف حقيقة واحدة حقيقية بنحوين من التاليف من الاجزاء
المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان تتقوم ماهية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الماهية المتقومة منها
حين تقررها بنفس حقيقتها وبسنخ قوامها مصداقا للامرين هما الجنس والفصل من دون حيثية زائدة عليها اصلا
فان قلت هذا يستلزم ان يكون لشيء واحد حدان **قلت** ان اريد انه يستلزم ان يكون لشيء ذاتيات معرفان
ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام مسلم وبطلان التالي ممنوع وان اريد
انه يستلزم ان يكون لشيء واحد ذاتيات متمايزان احدهما مؤلفة من الاجزاء الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللزوم
ممنوع اذ الذات التي تألفت من الاجزاء الغير المحمولة هي بنفسها مصداق للجنس والفصل تحليلا منها لا حقيقتان تجتمع من جنس
وفصل والاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة ويصدق الجسم عليه صدقا ذاتيا فهو جنس له متقوم بالفصل ثم
انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر والصورة التركيبية الحافظة لامتزاجها فقد اجتمع فيه التاليفان ولا يجوز ان يتوهم ان الجنس
ماخوذ من العناصر وفصله من الصورة التركيبية لما سبق آنفا والغرض الانسان مؤلف من بدن ونفس تاليفا حقيقيا مع كونه مؤلفا
غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق ولا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار لان نفسه مفارق محض باق بعد خراب البدن العنصري

والعدد لو كان نفسها فصلا كان حقيقتها بسيطة ذهنية لما تقرر عندهم ان الفصول البسائط ذهنية مع انها مؤلفة ذهنية
من جنس الجوهر وفصل يقومه لا يقال صدق الجوهر عليه صدق عرضي لانا نقول انه مع كونه مخالفا للاجماع عليه الفلاسفة
ليس بشيء لانها اذا فارقت البدن فاما ان يكون جوهرا فيصدق عليها ذاتيا او يكون عرضا وهو بين البطلان بعد تجردها عن العوارض
العدد حقيقة محصلة مؤلفة تأليفا حقيقيا من الوحدات فقط او منها مع الهيئة الصورية وتأليفا غير حقيقي من جنس من الكم وفصل محصله
وليس جنسه لا فصله ماخوذا من الوحدات فقط او منها ومن الهيئة الصورية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما باعتبار اخذ ذلك
ولا يستلزم ان يكون لشيء واحد هو العدد حقيقتان فحينئذ تعين ان احدهما مؤلفة من الوحدات فقط او منها ومن الهيئة الصورية والاخرى
من الكم المنفصل وفصل محصله اذ هناك حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط او منها ومن الهيئة الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت مصداق للكم وللمحصله واطلاق التأليف عليها انما هو بضرب من التوسع فلم يلزم ان يكون لشيء حقيقتان ثانيا انه يلزم
الثالث ان الشارح قد صرح في حواشي شرح الموقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي متكثرة فتتعدد بعروض العدد لان التعدد التكثر
من الكم المنفصل عندهم فلا يصح كون العدد حقيقة محصلة متألفة من الوحدات لان التأليف من الوحدات لا يتصور الا بعد تعدد الوحدة
وتكثرها وتعددها وتكثرها انما يكون بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصيل حقيقة اجزائه وتحصيل حقيقة الاجزاء يتوقف على
عروض العدد لها هف اعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع حذرا عن لزوم قيام عرض واحد باكثر من موضوع
واحد وذلك لان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم باكثر من موضوع واحد فاذا كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك اذ هي واحدة ولا يخفى ان هذا ضعيف جدا اما اولا فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص بتشخص موضوعه
فعلى تقدير كون موضوعه طبيعة النوع يلزم تشخص العرض بدون تشخص الموضوع واما ثانيا فلان موضوع العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال المقولات عشرة فهذا العدد اعني العشرة لا يمكن ان يقال ان موضوعه طبيعة النوع
اذ المقولات غير مشتركة في ذاتي اصلا كما لا يخفى واما ثالثا فلان العدد عنده مركب من الاحاد فقط وليست الهيئة الصورية جزءا منها
فيكون محله مجموع محال معداته فالحق ان يقال معنى قولهم العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثير بان
يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض واحد موضوعات متكثرة متعددة وقيام عرض واحد بمجموع
اشياء من حيث هو مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز والعدد كذلك لانه انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء ما محصله انا لا نمنع ان يقوم عرض واحد بشيئين بان يكون موضوعه ذينك الشيئين معا
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له على حياله فالاضافات المتكررة كالمواخاة والمماثلة
والمجاورة والمقاربة مثلا لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعا بل
موضوعها كلا المضافين معا وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير المحصل
اذ المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل دليل بعد

والالزم خلاف المفروض او الاقرار بما ام عنه الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة عليها آثار سوى مجموع آثار الاجزاء
لكونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها فى العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله بمحض الوحدات
على الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات او نوع لا معنى لقوله فيجوز
الوحدات الخ فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم دخول الخ مع انه يكفى تجويزه لما
فيه من وحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلثة اى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلثة
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية قوله اجزاء السروية دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحيثية فى الثلثة وقد
عرفت استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحدة لا تستوجب كب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية انا الوحدة مع وحدة
بدون تلك الحيثية لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك لان المعتبر فى الثلثة مطلق الوحدة فافهم قوله فى الحاشية
والقول بجزئية مجموع بدون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح

قوله والالزم اه فانه اى الثلثة خلاف المفروض على تقدير اعتبارها فى المعنون لزم الاقرار على تقدير ان لا يكون جزءه العنوان الغير من الحقيقة
قوله او نوع لا معنى لقوله الخ والتفسير لا معنى لقوله اذ العدد محض الوحدات كما لا يخفى وايضا كلام المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية
نص على ان المراد بقوله محض الوحدات الوحدات الصرفة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير نفى الجزء الصورى كل نوع من الاعداد نوع آخر
متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا من خواص الكم المنفصل ولا يخفى انه لو كان
هذا من خواص الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يجوز ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد
ومن عدة اخرى نوع آخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم اصلا اذ اتحاد اجزاء الشيئين لا يوجب
اختلاف نفس ذلك الشيئين والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل فى ذلك تحكم هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وفيه
ما مر فتذكر ثم فى قوله ان كل نوع من العدد الخ نظر ظاهر اذ امتياز كل عدد عن سائر الاعداد بمجرد تركيبه من الوحدات
غير مسلم وامتيازه عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة مسلم لكن خصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات
على قدر معين هى الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قال الفاضل اللاهورى انه
لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر ممتازا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان يكون جزءا من نوع آخر فان النوع
الحقيقى لا يكون جزءا من نوع حقيقى آخر وذلك لان النوع الحقيقى قد يكون جزءا خارجيا من نوع آخر وهذا ظاهر جدا
قوله لكن الاول وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات التى سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة
لانها انما تحصل بتكرر الاجزاء وكل تكرر اجزائه فهو امر اعتبارى لان الجزء المتكرر كما انه جزء بنفسه كذلك جزء للجزء الغير فلو كان
موجودا فى الخارج كان جزءه المتكرر متقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير استلزام
دخول الوحدات دخول الاعداد بما لا نهاية له الزم تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة وجودا وكلا استحالة فيه فافهم

اى بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون الحكم هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة **قوله** بل امر ل... يعنى لو سلم قول المعترض بعض الوحدات اى الكثرة من حيث انها كثرة بان لا تكون الهيأة داخلة فيها ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد او دخول الوحدات فيه لامتناع تعلق حكم وجودى شخصى كالدخول ايضا الى الوحدات بالاشيار الكثيرة من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول فى باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هى كذلك فلا يلزم الاستلزام من الدخول فضلا عن العينية **قوله** وبما حققنا من ان الواحد ليس جزأ للعدد مطلقا **قوله** متوقف على هذا المجموع لكونه جزأ منه **قوله** او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية العدد وتشخصها غير معتبرة فيه اولا

قوله اى بعد القول الخ **قيل** ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيأة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيأة وذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة لا دخول سائر المجموعات والجواب انه لما كانت المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة يلزم دخول المجموعات الحاصلة من المجموعات الغير لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموع الذى فوقه وقد عرفت ان دخول الوحدات مستلزم لدخول المجموعات فتامل **قوله** اعتبارية الخ **قد يقال** المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جميع اجزائها موجودة حقيقة مثل اجزاء المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود الكل ضرورى عند وجود جميع اجزائه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية واجيب عنه بانه لا وجود فى الخارج للمجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة منفردا عن الوحدات بل فى اعتبار العقل فلا يكون جميع اجزاء المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة موجودة بوجود على حدة الا فى ملاحظة العقل فتكون اعتبارية واورد عليه بانه يستلزم ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة ايضا اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات واجيب بان ليس المجموع مغايرا للآحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان الوحدات الموجودة فى نفس الامر تستلزم امورا مغايرة لها بالاعتبار ووجودها وجودها مغايرا بالاعتبار بخلاف المجموعات الاخر فانها فى الخارج نفس المجموعات الحاصلة من الوحدات الثلثة اذ لا عروض للهيأة فى نفس الامر لعدم وجود بعض احاد معروضها انفرادا فتامل **قوله** فلا نم الاستلزام آه فيه ان هذا انما يتم لو كان غرض المحقق الدوانى ان دخول الوحدات الكثيرة دخول احد واما لو كان غرضه ان دخول الوحدات بعينه دخول الاحاد او على تقرير نفى الجزء يتصور ان كان دخولا دخولات فلا ريب فى الاستلزام لان المجموع غير مغاير للوحدات لا بالذات الا بالاعتبار فدخول الوحدات بعينه دخول الاحاد او كما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول الاحاد دخولات كذا افاد بعض المحققين حيث قال الشارح بان المجموع الاخ اورد عليه بانه ان اريد المعنى وجود المجموع وجوده فيما لم يكن بعض اجزائه حاصلة فمم وان قلت المجموع عبارة

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلت لو لا انه لو تم دليلكم لزم من
تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق مجموع وهو موجود ثالث فاذا تحقق
مجموع هذه الثلثة تحقق موجود رابع هو المجموع فاذا تحقق اربع موجودات تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام
جسم البتة فثبت انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها العالم وقد تسمع مجموع زيد
وعمرو اول مرة وثانيا انه ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد من المقدمتين فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس كل واحد منهما وان اريد مجموع الاجزاء في كل
منهما فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث والمفروض مثلا انما هو وجود كل واحد من زيد وعمرو فلا يلزم من وجود كل منهما وجود مجموعهما الذي هو موجود
ثالث بل يكاد ان يكون مصادرة اذ الكبرى حينئذ عين النتيجة وثالثا انا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء بل المجموع هو الحاصل من جميع الاجزاء
وتوضيحه ان الاجزاء مثلا عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود بوجود على حدة والمجموع موجود معروض لوجود واحد اذ
الواحد لا يكون موجودا باكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات ولان المجموع
احد عشر وجودات واليه اشار بقوله على سبيل البديهة فلما يكون وجود متقدم على الكل يكون مع الاجزاء الباقية اليه فلو كان جميع الاجزاء
عين الكل يلزم تقدم الشيء على نفسه ومن العجب ان بعض الاكابر قد صرح بان شيئا من الموجودين بوجودين قد يتصور ان يلاحظ مرة وحدة واخرى على حين
ففي اللحاظ الاول مجموع وفي الثاني آحاد فالفرق بين المجموع والآحاد انما هو بحسب اللحاظ فقط فان المراد من المجموع
نفس الاجزاء ماخوذة بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها ماخوذة على الانفراد فمصداق الجزئية كل واحد بالانفراد
ومصداق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان زيدا وعمرا بانفرادهما غير آن منهما معا فوجود المجموع عنده وجود
الاجزاء مجتمعة مما لا يستراب فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور فيها غاية الارتباط
والافتقار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امرا حقيقيا وان لم يكن كذلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتباري
وبالجملة تحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء وما قال المورد لو تم دليلكم آه ففي غاية السقوط
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء اصلا فالمجموعات التي ذكرت ليست موجودات بوجودات على حدة حتى يلزم من
وجود الجسمين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من الجسمين غير وجودهما ما لم يكن مجموع الجسمين آه
جسما وما قال انه ان اريد بجميع الاجزاء آه فجوابه ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ الكل عبارة عن مجموع الاجزاء ووجوده هو وجودها مجتمعة فوجود الكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاجزاء آه
فلا يخفى ما فيه لان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاجزاء وان لم يكن علة للكل بل لا
الا انه جزء فبشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع فتامل ولا تخبط +

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدوانی رح قد بيّن جزئية المجموع الناقص للمجموع الزائد بوجهين الاول ان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوری فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وقد عرفت ما فيه فيما مر الثاني ان المعدود وان لم يكن جزءاً للعدد لكن معروض العدد جزء من معروض العدد فانا نعلم بداهة ان زيداً وعمراً جزء زيد وعمرو وخالد فان زيداً وعمراً ای معروض الهيأة الاجتماعية مغاير لزيد وعمرو وخالد ای معروض الهيأة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءاً منه فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين هذه المجموعات لزم التناهي بين آحاد السلسلة اذ عدم تناهي الآحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ثم اعترض عليه استاذ اساتذة الدهر رح بان الدليل الثاني لجزئية العدد للعدد ومنافٍ لجزئية المجموع للمجموع الاكثر فان المجموع المأخوذ من عشرة موجودات موجود فهو اما متألف من جميع المجموعات فيلزم التعدد بتعدد الشيء عما هو اقل منه او من بعضها فيلزم الترجيح من غير مرجح اللهم الا ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانا نعلم بداهة الخ فغير مبين ولا متبين اذ جزئية كل واحد واحد لا يستلزم جزئية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمرو والخ فلا يخفى سخافته فان عدم خروج هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والمعدود متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناس وليست الوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم اناس وباعتبار انهم عرض لهم كثرة عشرة عدد فعدم تركب العدد مستلزم لعدم تركب المعدود وفيه ما فيه والحق ان جريان البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية او الترتيب مطلقا كما في جريان البرهان اذ لا ريب ان المجموعات لوازم ملزومات كما بينه الشارح فيجري البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون مغايرا للآحاد الا بعروض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للهيأة فيجوز ان لا يكون المجموع الناقص جزءاً من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقرر في موضعه الخ اعلم انه وان اشتهر بين المشائين ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاحش اما اولا فلان العدد امر انتزاعي والامر الانتزاعي لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الذهن بحاذئه الا بوجود المنشأ فلا يكون مناطا لتعدد الحقائق بل الحقائق متعددة بانفسها واذا تعددت الحقائق بانفسها ينتزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم فانما يسلم في الكم المتصل دون المنفصل واما ثانيا فلان العدد عرض فلا بد ان يتأخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حد ذواتها هذا ما افاده بعض المحققين

قوله في الحاشية ومع تجردها الهيأة الخ فلا وجه للجزئية اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهر
قوله تحصل مجموعها اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية وصالحة لانتزاعها منها اذ مرجع
الهيأة انما هو امر آخر ليس نفس الامر الاكثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيأة والا فلا يمكن ان يعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم

قوله لكان لها وجه ظاهر الخ اذ قد سبق ان العدد ليس جزئيا للعدد على تقدير كونه عبارة عن مجموع الوحدات ايضا لان دخول جزء الحاشية
عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح رحمه الله
عدم العلة المعينة الخ اعلم ان الجمهور زعموا ان وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة ليس علة تامة لوجود المعلول وعدم
احدها ايا ما كان علة تامة لعدمه فعدم الجزء وعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم
المعلول لما ورد عليهم انه يلزم على هذا التقدير عند انعدام العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي كما
اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله والا يلزم الخ اجابوا عنه تارة بان البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن
ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع وهذا العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها فكل واحد من
اعدام الاجزاء مثلا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام فاذا عدم جزء من المركب في زمان لم يعدم في ذلك الزمان
ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءآن منه معا في زمان لم يكن شيء من
هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمه مما على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل
تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم جزء آخر بعده وهذا
جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول
بالشرط المذكور ولا يخفى سخافة هذا الجواب اما اولا فلان عدم المركب لما تحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء واشتراط السبق يبطل استقلال كل واحد منها
كما لا يخفى واما ثانيا فلانه اذا عدم جزءآن من المركب في زمان واحد فاما ان يعدم المركب بعدمين بعدم احد الاخر
بداهة وعلى الثاني فاما ان يكون ذلك العدم مستندا الى كل من عدمي الجزئين فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي او الى
احدهما فقط وهذا مع انه ترجيح بلا مرجح يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او اليهما معا فلم يكن كل منهما علة تامة ولا بد في
كون عدم الجزء علة تامة من الاشتراط واما ثالثا فلانه اذا كان عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب ففي صورة عدم جزئين من المركب القول
بان علة عدم المركب مجموع العدمين لا كل واحد واحد منهما يأباه الطبع السليم اذ عدم كل جزء مستقل في عدم المركب قطعا ولا حاجة الى
شيء آخر اصلا وكون عدم كل جزء غير مستقل في الحالة المذكورة غير معقول اصلا وتارة بان عدم الشيء المعين ليس امرا شخصيا فان قلت لم لا يكن
مشخصا وكان عدمه مستندا الى عدم احدى العلل غير العدم المستند الى عدم علته الاخرى لجاز ان يتصف بتشخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر

قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وبعبارة الاقل هي الجزء عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة وليصدق
عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فنقول بعينه الظاهر ان لفظ التعليل فظاهر ان تعميم مع الدليل
شهادة الوجدان لينقطع البحث قوله فلو انعدم الخ اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول

قلت الملازمة ممنوعة اذ كلية الشي لا تستلزم جواز تعاقب افراده وتحقيقه لما ان الكل المراد انه لا يجوز تعدد العلل
فيما الطريق التعاقب فلا يلزم ان عدم المركب ان عدم [illegible] جاز تعدده بطريق الاجتماع فبطريق التعاقب يلزم جواز تعدد علل الكل [illegible]
العدم الاول [illegible] مستقلة [illegible] متعاقبة [illegible] الافراد [illegible]
متعاقبة في غاية [illegible] الكل [illegible] عدم جزء [illegible] بعدم جزء آخر [illegible] الجزء الآخر على [illegible] الاول
بداهته [illegible] عدم الكل [illegible] الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا [illegible] جزء [illegible]
[illegible] ان كان ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا قبل طريان العدم على الفرد الآخر وصار ممتنعا ذاتيا بعده لزم الانقلاب وتحقق الامكان
الذاتي بتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد [illegible] لزم تحقق [illegible] مع الفرد الاول متعاقبا عليه

قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيرها من علل المعلول انما يصدق
على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شيء منها عدم الاقل [illegible] عدم العلة المعينة [illegible] العلة المعينة ليس علة
لعدم المعلول فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف يجب الترتيب [illegible] الاكثر بالعلية [illegible] الشرط
[illegible] قال الشارح بل عدم علة [illegible] هذا ما اختاره المحقق الدواني [illegible] حيث قال في الحاشية القديمة ان علة عدم المعلول
عدم احد عللها [illegible] لا بخصوصها بل [illegible] المشترك [illegible] على
ما [illegible] العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه [illegible] ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق
بتحقق كل فرد من افراده [illegible] بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
عدم المركب [illegible] بعلته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه [illegible] المعلول [illegible] عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه [illegible] فلو كان علة تامة لعدم المركب
لزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى [illegible] عدم احد الاجزاء [illegible] مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى
[illegible] مرة ثانية [illegible] واجاب عنه المحقق في الحاشية بان العلة التامة لعدم المركب اذا كان عدم جزء من اجزائه [illegible]
لا تعدد فيه بل هو [illegible] كل جزء [illegible] اعدام خصوصيات الاجزاء [illegible] ليست علة [illegible]
المشترك من غير مدخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب تحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد العلة
بل تلك العلة [illegible] العام [illegible] فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذا التعدد [illegible] اصلا
وهذا كما ان علة الهيولى هو المجموع الذي [illegible] على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة [illegible] صورة ثانية [illegible]

ثم اذا زالت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال الصورة الاولى انعدام الهيولى وكان حدوث
الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لان علتها هو الطبيعة المشتركة في الصورتين وهي باقية من غير تغير وتبدل انما التغير والتبدل
فيما هو خارج عن العلة وكانه ذهل عما ذكرنا من ان الواحد لا يتعدد وفيه تعجب وان تعدد افراده لكنها ليست علل لتخصصها
بل العلة هي القدر المشترك بينها ولولا ذلك لم يعرض له هذه الشبهة ولو سلمنا ان العلة التامة تتكرر في نوع الصورة فلا نم
ان يلزم منه تكرر عدم المركب تحققا وارتفاعا وذلك لان تاثير العلة في اتصاف الماهية بوصف متوقف على امكان ذلك
الاتصاف وهذا الامكان معتبر في جانب المعلول كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا شك ان اتصاف العدم بالعدم مرة اخرى
غير ممكن لان اتصافه بالوجود بعد العدم محال فلا يلزم التكرار الذي ادعاه وقد اعترض عليه الفاضل الخونساري في حواشي الشفاء
بان الجواب الذي ذكره اولا منظور فيه اذ لا شك ان الطبيعة اذا كانت علة تامة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء كلما تحققت
تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الهيولى والصورة فليس مطابقا للمثل لان اذا الصورة انما تزول لعدم تحقق بدلها صورة اخرى حتى تبقى
الهيولى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدثت صورة اخرى وهو ظاهر وما ذكره في الجواب الثاني ايضا لا يتم في صورة
ايجاد الشبهة في صورة الوجود ان المركب اذا عدم اجزاؤه مثلا ثم تحقق جزء منه فلا شك انه حينئذ عدم احد الاجزاء التي هي علة
للتامة لعدم المركب على زعمه فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع الشي بارتفاع علته التامة وارتفاع العدم انما هو
بالوجود فيجب ان يوجد المركب هذا خلف والصحيح ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن والامكان شرط التاثير واقول انه لم يكن
علة عدم المركب عدم احد اجزائه فلما تحقق انتفاء عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب اصلا اذ عدمه لعدم اجزائه لا ينتفي بوجود جزء واحد
وهذا ظاهر جدا **قال الشارح** قدس سره هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد بالشخص لا بد ان تكون
شخصا اي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر مبهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك دون المعلول واحدا شخصيا
يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو محال بالبديهة الطبع السليم اذ العقل يقتضي ان يكون الفاعل مصدرا للامر
يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر راجحا في التحصل من المصدر هو حقيقة وبالذات تشخص ما صدر من المبدأ الاول
من غير وسط والعلل الاخر التي يظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بل هي من متممات العلية ولا تنافي
ان يستند الواحد بالشخص الى جاعل شخصي يستتم عليته الواحد بالعموم فحينئذ وحدة العلة الجاعلة تستلزم خصوصياته كما قال الشيخ في
الالهيات الشفاء بعد تحقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد **فنقول** انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وهنا كذلك فان
الواحد بالنوع يستحفظ بالواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشي يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متقارنة لها
ايها كانت هذا كلامه قد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الكل متفقون على صدور الجائزات منه تقدس وتعالى

وذا لايتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اى لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه ماتوقف عليه المعلول فى قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذى يتوقف عليه المعلول لا فى قوامه لا يكون منه بالطريق الاولى قوله بل هو معارض غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله بمعنى آحادها اراد بالآحاد ههنا الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبر فيها الهيأة عرضا او دخولا قوله لانها جملة اه يعنى بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شئ نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضا منها كانت العلة التامة جزءا لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة التى توقف عليها المعلول توقفات كثيرة وقد فرض ان العلة لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشئ مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء انتظر وجود المعلول بعدها الى امر آخر اولا والا لزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة اذ تكون منحصرة فيها فهى جزء لنفسها او ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هى ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزء لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكل من احد احد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هى ايضا مما يتوقف الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول توقفات كثيرة فتوقفها عين توقف كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه جملة المركب

وانما يجعلون العلل الاخرى شرائط وروابط وبالجملة البارى تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواحدة بالعموم علة تامة لكل موجود فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشئ هو الله عز وجل مع هذا القدر المشترك ولا بأس بكون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل الشرط المعد اذا عرفت هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون الا بتحقق علته التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول بجوهر ذاته محتاج فى تقرره ووجوده الى افاضة الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود اذ ما دام علة الوجود موجودة فلا امكان لعدمه فعلة عدمه ليس الا عدم علة الوجود فلما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه متعلقا بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست الا وجود العلة التامة فعلة العدم لا تكون الا عدم العلة التامة والحاصل انه كما ان المعلول لا يوجد الا اذا اجتمعت الشرائط وارتفعت الموانع وبالجملة اذا تحقق علته التامة كذلك ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علته التامة سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التأثير او بنحو سواه وما زعم فى الحاشية تقليدا للفاضل ميرزا جان ان العدم لا يحتاج الى التأثير بل يكفى فيه سلب التأثير فسينكشف ان شاء الله انه سفسطة ظاهرة البطلان فاتقن هذا التحقيق فانه حقيق

قوله وذا لا يتصور اه قيل ان السرير مثلا مركب من الخشبات والهيأة الوحدانية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشبات من حيث انها معروضة للهيأة اه

قوله فهى لنفسها اه قال بعض المحققين قدس سره العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا تاما ولا يلزم خروج المجموع منها لان التوقف عليه تم فالاولى فى الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة لكان معروضا للهيأة فتكون الهيأة غير ما يتوقف عليه المعلول فى الجملة

قوله وبهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة متكثرة بالكثرة والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة **قوله** فعدم العلة التامة لما مر ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجع الى عدم واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد منها فلا يرد انا لو فرضنا عدم واحد من الكثرة بعينه لا بد ان يقيد قولنا الكثرة معدومة بالاجماع اجتماع النقيضين لصدق قولنا الكثرة موجودة لا قضية واحدة موجبة في ضمن هذا ويلزم اجتماع النقيضين لما لم يقيد بعضها كذلك منها قضيتين لان قولنا الكثرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود وهذا موجود وذلك وقولنا الكثرة معدومة اي هذا معدوم او هذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام وفيه تحرير كثير من الاعلام **قوله** في الحاشية لا نسلم انه يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول العدم علته وليس معنى التاثير ههنا على هذا التقدير الا ان يقال المراد بالتاثير ثمه العلية المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علته ما قوله من الان عدا او المعدومية اي تحت الاشتراع كذا المراد في قوله بعيد بهذا التفسير اشتراعها ليس كذلك **قوله** ومعنى استلزام الخ دفع لما يتوهم انه لو كان تركب المعلول من الاعدام المتعددة فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعيهما ايضا استلزام لعدم تحققهما بدون انتزاعهما انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى زيادة اخرى وهكذا الى غير النهاية فلا ينحصر اجزاء العلة التامة ومن ثم تعلم ان العلة التامة قد يراد بها مجموع العلل الناقصة وقد يطلق ويراد بها الجاعل الذي تم شرائط تاثيره من الشروط وارتفاع الموانع وسموا الاول ليس لها افادة المعلول وصلاح الافادة انما هي حيثية الذي هو الفاعل مع انما العلة التامة بالمعنى الثاني فهي احدية المجرد وكون الشرائط وجهة او عدم المخرج اي الجاعل التام الذي منه الافادة عن الحيثية العدمية كما عرفت او بعض الافاضل من ان العلة التامة بالمعنى الاخير فتامل

قوله فعدمها راجع الخ هذا عجيب لان ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد من وحداتها ايضا وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** لان قولنا الخ فيه ان ارجاع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يكفي بالدفع لان الكثرة التي كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعا بعد الفرض وان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة التامة لا تعدم الا بعدم جميع العلل الناقصة وما قال بعض المحققين قدس سره ان عدم العلة التامة ليس الا واحدا متعلقا بها لان العدم رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة التامة ان كان علة فهو ما خوذ لا اعدام جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا بعدم جميع العلل الموقوف عليها واما عدم جزء لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح ترك الشق الثاني لانه هو المطلوب الغير المراد للخصم ففيه نظر من وجهين الاول انه يلغو على هذا التمهيد الذي مهده الشارح اولا كما لا يخفى والثاني ان للخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عنده تحقق عدم ما لكن علة عدم المعلول

قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المشهورة لابطال التسلسل قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة مترتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو أ في المرتبة الاولى وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنطبق كل ان بازاء مبدأ الكبرى اعني أ مبدأ الصغرى اعني ب وكذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى

ليست الا عدم العلة التامة من حيث هو عدمها وان وجد معه عدم جزء لا بعينه لا عدم علة ما كذا افاده بعض الاساتذة قدس سره قال الشارح في الحاشية انه التحقيق آه قد افاد الفاضل ميرزاجان فانه قال في حواشي الحاشية القديمة ان علية العدم ترجع الى نفي علية الوجود فليس هنا علية وتاثير بل ليس الا ما قيل ان عدم المعلول يحكم قطعا فهو بسبب وليس معنى التاثير زائدا على هذا القدر وما قال المحشي ان المراد بتاثير العلة المعينة فلا يخفى ما فيه لان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا كما عرفت فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علته ليس الا عدم العلة التامة فما معنى ان يكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول الخ هذا الايراد انما يرد لو كان المقصود اثبات الترتيب بين الاعدام لم اجراء برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح واما لو كان غرضه انه لو كان العلم ازالة فيجب فيما تحقق امور غير متناهية بحسب ما في نفس الامر من الاداركات الغير المتناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما اذ وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل مع هذا الاقل ملزوم للاقل الآخر وهكذا وهذا بحسب الوجود واما بحسب العدم فعدم الاكثر لازم لعدم الاقل وعدم هذا الاقل لازم لعدم الاقل الآخر وهكذا وقد تبين بطلان الامور الغير المتناهية المترتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد ولا ما اورد بعض المحققين قدس سره بمحصله انه اذا بطل عدم تناهي الامور عدم تناهيها لعدم ان يوجد سوى هذه الاعدام اعدام لها هي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهي بعد اسقاط الجملة المتناهية منها غير متناه بل يلزم ان يوجد لكل موجود صفات غير متناهية والا فيكون عدمات تلك الصفات موجودة وهي غير متناهية مترتبة ان عدمات الآحاد الغير المتناهية غير متناهية فيبطل برهان التطبيق فيثبت تناهي عدمها فيلزم وجود ما سوى هذه الاعدام اعدام لها فيلزم وجود الاقتضاءات الغير المتناهية قوله وهو أ في المرتبة الخ لا ريب ان آحاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اي يكون كل واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوز عنها ضرورة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية اعني مرتبة ب وكذا الثاني لا يكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة الى لا نهاية في جانب عدم التناهي وذلك بحكم الترتيب لا اتفاق في الآحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من مراتب تلك السلسلة قوله مبدؤها ب الخ يعني يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتركة في الآحاد في جانب عدم التناهي فهذه السلسلة الاخرى ايضا آحادها كل واحد منها مختصة بمرتبة معينة ومرتبة خاصة لا يتجاوزها مثل ما في الكبرى قوله كك بازاء ثانية الكبرى آه وذلك بحكم انتظام آحاد السلسلتين متوالية الى الجانب الآخر بالغة ما بلغت

فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم تساويهما وانما تقع مع الزائدة والا فيكون في الكبرى مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لا محالة اذ المبدأ وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازاء كل مرتبة الخ الازاء بالموازاة التضايفي والتماثل بين آحاد السلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في تمام الاتساق من الجملتين وذلك بان يطبق احدى الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجملتين مطابقا على الاول من الثانية والثانية من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا لا يقتضي كون الآحاد من الجملتين ذا وضع ومادة فان فرض التطبيق لا يتوقف الا على الوجود والترتيب لا على كونها ذا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كذلك يجري في المجردات الغير فاندفع ما توهم ان ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه عند اهل العلوم التعليمية واستحالته فيه من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث يوازي كل جزء من احدهما لبعض معين تحليلي او تأليفي من الآخر استعداد او اتصال الا كان بحذائه من الآخر بعض معين بالضرورة فح انما يظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتين الناقصة والزائدة اذ ما تأتي تطبيق بينهما في آن او زمان متناه ولا يخفى ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين مشخصين من المقادير والاعداد المادية المتسقة المجتمعة في الخارج من حيث هما كذلك ان كانا غير متناهيين تطبيق المبدأ على المبدأ بحيث ينطبق المبدأ على المبدأ فالبرهان متمحض على استحالة وجود ما يكون بازاء المفهوم غير المتناهي من المقادير والاعداد المذكورة ولا ينهض على استحالة اللاتناهي في الامور المجردة عن المادة ولواحقها وجه الاندفاع ظاهر اذ لا يخفى ان لزوم الاستحالة لا يتوقف على كون تلك الآحاد من الوضعيات او مجتمعة بل الحاكم بين الجملتين لا يتوقف على كونهما وضعيين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجملتين في الواقع قطعا بتطبيق المبدأ على المبدأ كما فهم

قوله وذلك في جانب الخ قال صاحب القبسات اما السبيل التطبيقي فلا اتقنه جيدا ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المعادة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من التي هي جهة اللانهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي بالكلية من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن جهة وحيز ومرتبة وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذ طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا وفرضيا انتقلت الزيادة من جهة الطرف درجة الى حيز الوسط مرتبة وما يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات اذ لا آخر هناك انتهى اقول لعلك تعلم انه لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات غير المرتبات واما في المجتمعات المرتبات فلا يمشي ما ذكره اصلا اذ الحكم العقلي الاجمالي بتطبيق الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا يكفي في سائر المراتب لا حاجة الى ايقاع الحركة والمحاذاة اصلا بل حكم العقل بان كل مرتبة من مراتب المنتظم في احدى الجملتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى يستغرق جميع المراتب على الاجمال وهذا يكفي في انتقال الزيادة من الطرف الوسط الى الطرف الآخر اي طرف اللانهاية فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بتعيين المبدأين في السلسلتين الكبرى والصغرى
بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل فيلزم ان يكون
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي
المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها مقدار الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا لا التي بها يتقوم ويتحصل
حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت ونوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا الخ اقول انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا امتراء اذ لم يقل به احد ولا مجال لهم للتفوه به اذ
لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية
للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان اجزائه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل
مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرض قطعا
قوله كالنصف الخ اقول انت تعلم ان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل انما
الموجود ممتد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع هذه الاجزاء بفرض شيء دون شيء
كما صرح به الشارح في الحاشية ايضا فلا معنى لحصول مقدار الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع ولو حصل
بها مقدار الجسم لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيبطل الاتصال ويلزم المفاسد النظامية كما لا يخفى
قوله فان الاولى الخ تفصيل المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزي والانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون اجزاؤه الممكنة
فيه حاصلة بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب الاول ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وهذا مذهب الحكماء فالجسم المفرد عندهم متصل كما هو عند الحس ليس فيه جزء بالفعل
لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان ينقسم
الى اجزاء لا ينتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تتجزى
وهذا مذهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الثالث
ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة الرابع ان جميع الاجزاء
الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فالجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنحو من انحاء
القسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاوائل من اليونانيين وههنا كلام طويل ليس هذا مشهد بيانه

والاثنانية فليحتج هذا وارية منها احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة الجسم المتصل تادين الحيث يقيده باني مقرر
بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التحقيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي
المقدار لانها بالفعل الواحد متناه والقران بجريانه بعد عرضها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الاجزاء الكائنة
لا يسعه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء آه حاصله انه لا يجري
من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يجري بطلان ما فيه الاجزاء
المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار
واما تلك مادام لم تكن موجودة غير متناهية بالفعل نفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في ما كان

او موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فالمدار احتمال آخر غير سديد فافهم قوله فيه بحث انها موجودة
ان الكل له وجود خاص محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل مع كون الكل على هذه الحيثية هو وجود بمعنى الاجزاء

قوله واما الثانية آه لم يعلم الخبر والرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد به الصورة الجسمية
فلا يخفى سخافته اذ الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم
قوله لا يسعه آه لان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها ووجود المنشأ يكفي لجريان
قوله او بمنشأ انتزاعها آه انت خبير بانه لما كفى وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي
المقدار ايضا كما لا يخفى والحق انه لا بد لجريان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان اصلا
اذ لا وجود للانتزاعيات الا بمنشأ انتزاعها فهي ليست صالحة للانطباق مع بعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع
الانتزاع فافهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع
في الخارج اعم من ان يكون موجودة بنفسه او بمنشأ انتزاعه فان للانتزاعيات الموجودة بوجود منشأ انتزاعها احكاما صحيحة فسقط
ما قد يتوهم انه لا بد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبوت الشيء للشيء فرع
اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له ولما اورد عليه اولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت الوجود
لموضوعه متوقفا على وجود موضوعه فذلك الوجودان اما متحدان فيلزم توقف الشيء على نفسه او متغايران فيوجد الشيء الواحد
بوجودين وهو ايضا محال وثانيا ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة الموضوع
بل انسلاخ الشيء عن ذاتياته بل عن نفسه وثالثا بان هذه القاعدة غير جارية في اتصاف الماهية بالوجود كالامكان والوجوب الى غيرها
انكر الشارح تقليدا للمحقق الدواني الفرعية وتشبث بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة غير مندفعة بهذا التشبث
وقال صاحب الافق المبين ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء لشيء على الاطلاق فرع تقرر ما ثبت له
ويستلزم ثبوته ولما بالنظر الى خصوصية الحاشيتين فربما يكون على هذه الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى التقرر

المثبت له والاستلزام بالقياس الى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والترتب بالنسبة
الى تقرر المثبت له وثبوته كليهما كما في العوارض اللاحقة غير الوجود وغير لوازم الماهية اي حيث يرجع الثبوت الى
لحوق شيء خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بفعلية ماهية
المعروض ووجوده جميعا وقد يكون بحسب خصوص حيثيات خاصة على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما في ثبوت الذاتيات
لذواتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في الخاص فما وجه العدول عن المشهور ويمكن
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابي هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت ان تخلف في ثبوت الوجود للشيء بالنظر الى
خصوصية الحاشيتين ونحن نقول تحقيق المقام وتنقيح المرام ان قولهم ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له يحتمل معنيين
الاول ان ثبوت شيء لشيء في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني
ان ثبوت شيء لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فهو ايضا يحتمل معنيين الاول ان الحكاية
ثبوت شيء لشيء يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع والثاني ان صدق الحكاية ثبوت شيء لشيء يتوقف
بحسب صدقها على وجود المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق فلا شبهة في ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء ولو بثبوت الوجود للشيء او ثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة لشيء لما هو معدوم محض والعلم به من اجلى البديهيات ولا يلزم من
ذلك تقدم الوجود على الوجود او تقدمه على الذاتيات وتقدمه على نفسه لان ذلك الشيء اذ الحكاية بثبوت الوجود للشيء انما يكون
اذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت امر الى الشيء له او ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسر فيه ان الحكاية فرع المحكي عنه وذو المحكي عنه هو المثبت له اما بنفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف او بعض
ذاته المتقررة او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا نحكم بصحته على الاطلاق
اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب صدقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات وثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس في مثل هذا الحمل تعدد بحسب
المصداق حتى يكون هناك شيء ثابت وشيء مثبت له بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم العقل يحلله الى ثابت و
مثبت له بل انما نحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع من حيث انضمام الصفة
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة منتزعة عن موصوفها بعد تحققه واما في مادة الوجود الذي
فكلا واما المعنى الثاني من المعنيين الاولين فصحيح ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شيء لشيء اي انضمامه اليه في الواقع فرع تحقق
المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود او الذاتيات للشيء اذ ليس ثبوت شيء هناك في الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد ولا يجب لحمل بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه
واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس مناطه هذا القدر بل الارتباط الذي نعلمه بالبداهة فيها دون ما نحن فيه في المبادي
ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع المانع كما قالوا في الحلول فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيطا ينتزع من الموصوف له وجود
خارجي محض كزيد بحيث ينتزع عنه وجود هو عين المشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون منشأ له فيما نحن فيه فافهم

فالحق ان الحكاية بثبوت شيء لشيء فرع فعلية المثبت له اي كونه في نفس الامر متقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
وليس المراد به ما هو الانتزاعي بل المراد مصداقه اعني نفس ذات المثبت له كما ستطلع بهذا التحقيق فانه من الحالات
قوله وهذا القدر من الاتحاد واجب اعلم انه قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض
والجزء بهذا الحال له وجود وهو وجود الكل بعينه وهذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار كعقد معين ومنع عين من تعلق
فذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل
فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى بعبارته وتحصل هذا التعمل يرجع الى ان الموجود في الواقع بلا امتياز
وفرز الفارض امر واحد متصل فما لم ينقسم ولو بالوهم لم يتحقق مغايرة اصلا فلا يتحقق الحمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة يحصل الكثرة
وحيثية الانفصال فلا حمل لكثرة وبالجملة الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل انما الموجود منشأ انتزاعها وهو
متصل بسيط كما ثبت في محله وبعد التحليل لها وجودات متغايرة فليس موجودها واحدا لا بعد التحليل ولا قبله فلا حمل على التقديرين
والمحشي تدبر في الكلام على عواتقه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح
اصلا لانه نفى الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء حيث قال وليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا فتصويره هذا القدر من الاتحاد
تحريف وتصحيف للكلام لا تبيين لمراده واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية
غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان
اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود فكان الصواب ان يقول هذا القدر
اي صحة انتزاع الجزء عن الكل لا يوجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثالثا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد
غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم بناء على هذا صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فقال لعل الكلام وبها الست اصلا وههنا كلمات اخرى اعرضنا عنها وههنا تركنا ذكرها
قوله بل الارتباط الذي نعلمه يعني ليس مناط الحمل الانتزاعي بل مناطه هو الارتباط الخاص الذي بسببه صح احدهما الآخر في المشتقات ما لم توجد لكل
قوله كما قالوا في الحلول اعلم انهم عرفوا الحلول بالاختصاص الناعت وقالوا تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة
الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وان لم يكن ماهيته معلومة بالكنه وهذا القدر كاف في التصور وبالجملة
هذا المعنى الاجمالي بديهي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل وههنا كلام طويل لا يليق ذكره بهذا المقام

قوله فيما الا استاداه اى حقيقة وحدانية ممتدة باشارة واحدة قوله فيما ليت والتبدد الخ يعنى ان الوجود ليس حقيقة
الا المعنى المصدرى الانتزاعى الذى ليس له فرد سوى الحصص كما عرفنا فلا تعدد فيه وتكثره انما هو بتعدد ما يضاف اليه فحصصه وكذا
الاجزاء الموصوفة المضاف اليها الوجود حقائق مختلفة فصار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى لاتحادها فى الوجود ومن
ههنا تسمعهم يقولون ان لا اتحاد فى الوجود مع الاتحاد فى الحقيقة وعلى هذا فقس ولا يقتضى المقام تفصيل تحقيق ليس هذا موضعه قوله فيها
بجمعها الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن تنصيصه بوحدة الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء الخ قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الانتزاعى الذى ينتزعه العقل عن الماهيات وليس له
فرد سوى الحصص المتخصصة بالتوصيف الاضافة فليس تخصصه الا بتلك الاضافة لا قبلها فالماهيات المتباينة لا تتحمل الوجود
واحدا لانه لما كان تقوم المنتزع بالاضافة الى ما ينتزع هو عنه فكيف ينتزع عن احدهما ما ينتزع عن الاخرى مع اختلافهما بالحقيقة
فلا يمكن اتحاد الحقيقتين المختلفتين بالوجود وما توهم افاضل الخراسانى فى حواشى الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدارية وان كانت
موجودة بوجود هو بعينه وجود الكل لكنها ماهيات متخالفة واتصافها بالمتخالفة باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى سخافته
اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان والفرس مثلا موجودين بوجود واحد فان قلت الاتحاد مخصوص ببعض الماهيات دون بعض
قلت هذا سفسطة لانه لما جاز وجود الحقائق المتعددة او الهويات المتعاددة بوجود واحد وقيام الوجود الواحد بها لم يكن تخصيص
الاتحاد ببعض الماهيات دون بعض الا تحكما محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حصة واحدة بالحقائق المتعددة او الهويات المتعددة فاذا
جوز ذلك ولم يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سواسية فى هذا الحكم فيلزم وجود الانسان والفرس بوجود واحد قطعيا
وما قال فى موضع آخر من تلك الحواشى ان الاجزاء المقدارية موجودة ضمنا اى فى ضمن وجود الكل ولا استحالة فى قيام صفة واحدة
بمتعدد فى ضمن قيامه بشيء آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يجدى نفعا لانه ان اراد بالوجود الضمنى الوجود الانتزاعى
مع ان الاجزاء المقدارية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة
بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بوجوده ولو ضمنا مع انه مخالف لما صرح به من ان الاجزاء المقدارية مختلفة بالحقيقة
وموجودة بوجود واحد وان اراد به الوجود حقيقة بوجود الكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
قوله لان الاتحاد الخ يعنى ان الاتحاد فى الوجود بين متباينين لا يمكن الا بعد اتحاد حقيقتهما فان كان الاتحاد بين الحقيقتين بالذات
فالاتحاد فى الوجود ايضا بالذات وان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد فى الوجود ايضا كذلك فاذا وجد شيء فى الخارج
او فى الذهن مثلا كانت ذاتياته موجودة بوجوده بالذات والعرضيات بالعرض اذ اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحاد بالذات
ومع العرضيات اتحاد بالعرض فاذا وجد زيد مثلا فى الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعمى والاعرج
فانهما موجودان بوجوده بالعرض اذ ليس زيد فى حد ذاته اعمى ولا اعرج فاذا نسب وجوده الى الاعمى والاعرج
كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا فى حد ذاته انسان فمناط الاتحاد فى الوجود بالذات

ينافي وحدة الاتصال بينهما اي كونهما مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي سواء كان تحليليا او خير تحليلي
فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله تجري في اعدام الخ فتخصيص الاعداد او اتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما
المعدومات فبوساطتها قوله محل ايراد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد جهلا قوله فيجوز ان يكون الخ فلا يثبت
الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها لا من جهة الاعدام المتأخرة لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاول
عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس الا حصول
واحد لما مر من ان تعدد المعنى المصدرية منوط بتعدد ما تضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما مر
من امتناع استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نعلم ان بطلان كون الادراك اضافة يستوجب
ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم كما زعم المصنف فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر المتعلق لا امر الحاصل لا يقبل سواء كان على وجه الحلول او القيام به اولا

بين شيئين اتحادا حقيقيا بالذات مناط الاتحاد في الوجود بالعرض اتحادا حقيقيا كما ان الوجود عبارة عن المعنى المصدري
المنتزع عن الماهيات المتحدة عين الاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستتبع ذلك اتحادهما
في الوجود ايضا كذلك وان كان اتحادهما في الحقيقة بالعرض استتبع ذلك اتحادهما في الوجود كذلك افاده المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد
قوله ينافي وحدة الاتصال اي ما اذ الواحد بالاتصال لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين ما يخالفه في الحقيقة امر
واحد بالاتصال اصلا بل انما يكون وحدة بالتماس ونظائره ان القسمة الوهمية والفرضية انما يكون الى امور متحدة في الماهية مشابهة
للكل في الحقيقة كما تقرر في موضعه فلا يرد ما ذهب اليه قال الشارح في الحاشية بل هو نفس الزائل آه لا يخفى على من له
ادنى مسكة ما فيه اذ لا احتمال لكون العلم عبارة عن الزائل اصلا والازم صدق المشتق بعد انقضاء مبدئه اعني العالم الذي تم
ذات الزائل فالعلم على تقدير كونه هو الزائل ليس نفس الزائل بل نفس الازالة او الزوال والقياس على الحصول والحال قياس مع الفارق
قوله اراد بالدليل آه وقع لما اراد ان الاستدلال كان بسبب الكاسب يكون علة فيلزم الترتيب بل امتناع وجود الحاصل بدونه
مترتب ان المعلول لا يمكن ان يوجد بدون العلة وقال المحقق ان المراد بالاستدلال ههنا ما هو اعم من التنبيه والاستدلال لان هذا المطلب ليس
كاسبا فلا يبالي في الاستدلال لانه مع هذا البداهة لما لا يخفى لكن لا يبعد ان يقال المراد في قوله كلاما حصل بالنظر المصاحبة للسببية كما قال بعض المحققين
قوله لان الشيء لا يترتب آه فيه انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي ولو على التعاقب او التبادل فالمعلول مترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها فافهم
قوله فمن الجائز ان يكون الخ قال الامام الرازي في شرح الاشارات الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت
جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارجي لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك والمدرك

قوله العلم صفة الخ فيما افاده بعض الاعاظم انه لو اريد بالمطابقة الوفاق بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اريد بها المطابقة في الماهية فممنوع عند من انكر الوجود الذهني بشهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان قوله قد يقال الخ في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام ليس الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يخفى لبطلانه هذا ولا ما مر من الجازم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

او اجاب عنه المحقق الطوسي بان من الامور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا قال المصنف في المحاكمات حاصله ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه سفسطة بناء على الظاهر اذ لا معنى لوجود الاضافات في الخارج اصلا ولا يلزم القسم وجود الاضافة في الخارج لا يكفي في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم وعدم المطابقة له بالمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلا كما لا يخفى اذ جعل العلم صورة فما يمكن ان يتصور فيها المطابقة وعدمها وقال الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات محصل الجواب ان المانع من كون الادراك اضافة ان الاضافة ممتنع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب والاضافات في الخارج فامتنع وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية والمتحقق في الخارج ليس الا طرف الاضافة التي هو المدرك لا اتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم مما ذكره ليس الا عدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا وفيه ان المراد بالجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شانه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جهلا فافهم

قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم ان محصله ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر لامر بالماهية وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر ومحصله يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد المعنى الاول فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم بل هذا لا يزيد على نفس الدعوى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان كان المراد المعنى الثاني فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان الصورة مسلم بل الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتصف بها الا ما هو اضافة فافهم

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بمعنى الاتحاد فيهما نحو انعقاد فتذكر قوله في بعض المبادي العالية وهي
مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عدمت الخ
فيه انه لم لا يجوز ان يكون محاذيا لسطح محال آخر نحوه المتغير قوله وهذا اثبت الخ وبيانه في حاشية الحاشية بقوله بيانه
ان العلم متعلق الخ قوله فان المناقشة فيه الخ اي في الملازمة المذكورة وتوضيحه في حاشية الحاشية بقوله وللقائل ان يقول الخ
قوله فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حمله على الارتسام المطابق للمعلوم لاتمام التقريب بان المراد بحصول الصورة
الذي ادعاه اولا ان العلم المتحد بالذات هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم
فيهما وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون ما هو كما بينه سابقا وآخرا فتبصر الى الآن فرغ من تحرير الكلام
والمسؤل من الله ان يوفقني لاتمام حتى يختم بالخصوص والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والائمة وعلى آله واصحابه [illegible] تمت

قوله اذ عرفت آه قد عرفت انه لا يمكن اتصاف الاضافة بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اصلا
قوله وهي مدارك العقول آه انت تعلم ان القول بانا عالمون بعلوم قائمة بالعقول وبالافلاك سفسطة ظاهرة
قوله وذلك التحقيق آه بل هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا كما لا يخفى فتدبر

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد وآله واصحابه
اجمعين

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة کہ حسب فرمایش جناب مولانا حافظ سید محمد عبد اللہ بلگرامی حاشیہ مولانا محمد عبد الحق
خیرآبادی بر حاشیہ غلام یحیی متعلقہ حاشیہ میر زاہد رسالہ در شہر محرم [illegible] ہجری از قالب طبع برآمدہ
مرتب وطیار گردید وجناب مصنف مدظلہم حق تصنیف مہتمم مطبع نظامی محمد عبد الرحمن خان بخشیدہ
وہبہ فرمودند وبنابر رجسٹری اجازت لازم لہذا بمراد قانون بستم [illegible] داخل رجسٹری گورنمنٹ کردہ شد
مرجو کہ کسی بدون اجازت مہتمم موصوف قصد طبع نفرماید

وجہ ختم بر خاتمہ برای سند این معنی کہ این کتاب مطبوع مطبع نظامیست مہر ودستخط مہتمم فرمودہ شد

78

العبد



